BULLETIN

DE

LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

no. 7

1905

ALMA COLLEGE
BLE
LIBRARY
P
Alma, California

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

—

1905

27084

LA PLUS ANCIENNE MOSAÏQUE CHRÉTIENNE DE LA GAULE

D'APRÈS UN DOCUMENT INÉDIT

Les mosaïques de l'ancienne Daurade de Toulouse sont plus célèbres que connues. Elles ont fait donner à cette église déjà mentionnée par Grégoire de Tours [1] le nom qu'elle porte encore, elles sont signalées par nos historiens de l'art, par M. Gerspach [2] notamment, comme les plus anciennes de l'époque franque et tout ce qui nous en reste se réduit à six cubes minuscules au musée Saint-Raymond, de Toulouse, à une dizaine de lignes dans Chabanel, à une douzaine dans Dom Martin.

Le docte curé de la Daurade qui, au XVII[e] siècle, avait encore journellement ces mosaïques sous les yeux se borne à nous en dire [3] que « la richesse et magnificence de ces petites pièces de marquetteries enduites et croustées d'or, de la grosseur et forme d'un dez, transparentes comme crystal et peintes de diverses couleurs dont sont composées les images des douze Apostres et autres saints qui couvrent la vieille muraille de cette église et environnent le grant autel monstrent évidemment que c'est ouvrage royal ».

Quant à l'auteur de *la religion des Gaulois*, il ne s'intéresse au sanctuaire de la Daurade que dans la mesure où

1. *Hist. Franc.* l. VII, c. x.

2. *La Mosaïque*, par Gerspach, Paris, s. d., p. 45; celles qui sont signalées là comme décrites par Fortunat ou mentionnées par Grégoire de Tours sont postérieures aux nôtres.

3. *De l'Antiquité de l'église Nostre-Dame dite de la Daurade à Tolose*, par Jean de Chabanel, Tolosain, recteur de la même église, — Tolose, Raymond Colomiez, 1621, p. 19.

il nous aurait conservé un temple gaulois[1]. S'il s'arrête à décrire les mosaïques, c'est donc tout à fait incidemment : « Tout le massif du mur, écrit-il, est incrusté d'une mosaïque admirable, principalement les niches, dans chacune desquelles est représenté un saint de l'ancien ou du nouveau Testament, Jésus-Christ, quelques Apôtres et Évangélistes, les anges saint Michel, saint Gabriel, saint Raphael, saint Huriel, Hérodes, Ezéchias[2] et plusieurs autres dont quelques tableaux qui les couvrent dérobent la vue[3]..... La mosaïque consiste en de petits morceaux de verre diversifié de couleurs, taillez quarrément, artistement, rangez et mastiquez sur un fond de stuc. La couleur jaunâtre qui règne et l'emporte sur toutes les autres couleurs jointe à l'éclat de tout l'ouvrage a pu faire naître le nom Latin et François de cette église *Deaurata*, *Daurade*, comme qui dirait *Dorée*[4] ». C'est un peu maigre pour la curiosité d'archéologues, et on comprend que l'un d'eux, feu M. Joseph de Malafosse, se soit plaint avec quelque humeur des Bénédictins qui avaient laissé si peu de renseignements sur leur église prieurale[5]. Où il se trompe, c'est quand il ajoute : « Pas un bénédictin ne monta sur les échafaudages pour calquer les curieuses mosaïques, ou du moins pour en relever une fidèle description[6] ». Au lieu d'un bénédictin il y en eut jusqu'à six qui grimpèrent sur les échelles, et, pendant plus de quarante jours, ils s'employèrent à épousseter, frotter et gratter ces vénérables mosaïques, car il paraît qu'une ignoble poussière les rendait méconnaissables. Ils s'estimèrent payés de leur peine quand ils virent apparaître « à peu près dans tout

1. « Venons au Temple qui est l'unique chose qui entre dans notre dessein... Il est constant que le corps du bâtiment en lui même et sa forme sont vraiment gaulois. » *La Religion des Gaulois*, t. I^er^, Paris 1727, p. 150.

2. Ezéchias n'y est point.

3. *Ibid.*, p. 148.

4. *Ibid.*, p. 149.

5. Joseph de Malafosse, *Études et notes d'archéologie et d'histoire, Documents toulousains, critiques souvenirs et impressions*, Toulouse, 1898, p. 70.

6. *Ibid.*

leur éclat primitif, ces rares et admirables mosaïques ».

C'est le récit même d'un des acteurs de cette quasi-résurrection archéologique, Dom Odon Lamothe, que je traduis ici. Ce religieux était si bien pénétré de l'importance de l'opération à laquelle il venait de se livrer avec ses cinq collaborateurs qu'il en a consigné les résultats dans une chronique latine où il signale, au jour le jour, les événements qui accompagnèrent ou suivirent l'introduction des Bénédictins de Saint-Maur à la Daurade.

Dom Odon Lamothe n'est pas un inconnu pour les travailleurs du Sud-Ouest. Plusieurs d'entre eux ont déjà pu mettre à profit ses nombreuses notes aujourd'hui conservées à la Bibliothèque nationale dans l'ancien fonds de Saint-Germain des Prés [1]. Originaire de Saint-Clar (canton de Muret), il entra de très bonne heure chez les Bénédictins de Saint-Maur et fit partie de la première colonie qui prit possession de la Daurade, le 17 avril 1627 [2]. Mais attaché déjà au séminaire bénédictin de Saint-Louis dès 1623, il commença dès cette date sa chronique qu'il conduisit jusqu'à la fin de 1636. Elle a été transcrite par lui en deux exemplaires [3], qui ont été reliés avec quelques autres notes [4] dans le tome XXIII du *Monasticon Benedictinum*. Il y a là sur cette époque des renseignements curieux pour l'histoire municipale ou religieuse de Toulouse. Je me bornerai ici à en dégager ce qui concerne les mosaïques de la Daurade.

Dom Odon Lamothe profita donc de leur réapparition vers la fin de 1633 pour en tracer dans sa chronique une minu-

1. Cf. Douais, *La Réforme de Saint-Maur à Saint-Savin de Lavedan* dans *Revue de Gascogne*, 1890, p. 433, 455 et suiv. — L. Saltet, *Saint Vidian de Martres-Tolosanes* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1902, p. 51. — A. Degert, *Les Reliques de Sainte-Quitterie* dans *Revue de Gascogne*, 1903, p. 206. — *L'Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, lui consacre une notice, p. 18; elle l'appelle Odon de Lamothe; lui-même se nomme toujours dans sa chronique, Odon Lamothe.

2. Bibliothèque nationale, f. lat. 12680, f. 213 v.

3. Même manuscrit, la première va du f° 213 au f° 240, elle commence au 23 août 1624; la deuxième va du f° 249 au f° 275 v.

4. Sur une inscription et diverses reliques de la Daurade, f° 277-286v.

tieuse description en latin. Comme nous le verrons, l'ordre qu'il a adopté n'est pas des mieux inspirés. Je le suivrai cependant dans ma traduction, pour qu'il soit aisé, au besoin, de recourir à son texte. Pour mieux comprendre cet ordre, il serait bon d'avoir sous les yeux la reproduction que Dom Martin nous a laissée du chœur de la Daurade [1]. On y voit cette abside à pans coupés divisée par trois rangs de niches superposées; la gravure ne semble pas d'ailleurs se piquer d'une rigoureuse exactitude; elle ne comprend que quinze niches dans le rang le plus élevé; dix-huit dans le second, seize dans le dernier. En réalité, ces trois rangs contiennent respectivement, d'après la description d'Odon Lamothe, 22, 22, 21 niches.

Dans chacune de ces niches étaient représentés des sujets distincts, pour la plupart indépendants les uns des autres. Voici, d'après notre guide comment ils se groupaient dans les trois rangées de l'abside :

« 1°. Au rang le plus élevé, la première niche à gauche représentait le martyre des saints Innocents. Au centre le bourreau debout, l'épée dégainée au-dessus de sa tête nue, tenait de sa main gauche, par les cheveux, un enfant qu'il égorgeait; à ses pieds git un enfant mort, à sa droite un autre à demi-mort pousse des cris. Le tout sur fond d'or et pré verdoyant. Pas d'inscription.

2°. Hérode assis donne l'ordre d'exécuter ces enfants; son visage est enflammé de colère; il tient de sa main gauche un sceptre carré et lève sa droite vers le bourreau; il est vêtu d'une robe rouge et violette; un nimbe d'argent orne sa tête, on y lit HERODIS. Fond d'or.

3°. Pas d'inscription. On croit reconnaître un Mage en adoration devant la crèche ou s'en éloignant par un chemin autre que celui qui l'y a mené : sa tête est entourée d'un diadème, il porte quelque chose dans sa main, son visage

1. *La Religion des Gaulois*, entre les p. 146 et 147, reproduction chez J. de Malafosse, *op. cit.*, p. 71.

est tourné vers le berceau de l'Enfant Jésus. Fond d'or et pré verdoyant.

4e. Vitrail dans une baie cintrée : figures de sainte Anne et de Marie avec l'Enfant Jésus; sur l'encadrement en mosaïque, on voit des deux côtés trois perdrix.

5e et 6e. Présentent deux Mages, comme la niche 3, couverts d'un bonnet dans chaque niche et en attitude d'adoration, celui de la niche 5 a les cheveux longs et les mains jointes, il semble vêtu en prêtre, celui de la niche 6 a la main droite étendue sur la poitrine, il porte une sorte de capuchon multicolore et l'habit à larges manches rattaché aux genoux par des rosettes. Pas d'inscription.

7e et 8e. Grande fenêtre du côté de l'évangile.

9e. Quoique déchirée par des crevasses et écrasée par le poids de la voûte, cette niche laisse voir un homme assis dans l'attitude d'un juge : on distingue son bras et son visage dur et furieux; les crevasses laissent peu voir le reste. Inscription : Erodis.

10e. Une figure bien exécutée, droite avec légère inflexion, en extase, les bras nus, les mains jointes, élevées; les yeux tournés vers le ciel et comme pleurant. A ses pieds, un agneau entièrement visible et bien dessiné. Inscription vers la tête : Pastur.

11e et 12e. Grande fenêtre en face du maître-autel.

Sur le même rang, mais en partant de l'extrémité de droite, la 1re, la 2e et la 3e niches présentent chacune un Mage assez semblable à ceux que nous avons déjà décrits; ils ne diffèrent entre eux que par quelques détails de costume ou d'attitude.

4e. Vitrail comme précédemment au même numéro.

5e. Marie porte Jésus sur sa main droite reposant sur sa poitrine; Jésus souriant bénit les Mages de sa main droite; Marie est voilée et chaussée; sa robe bleue et rouge admirablement variée; sur sa tête est écrit le mot : Maria.

6e. Un homme de haute stature la tête tournée vers Marie; son bras est nu jusqu'au coude; sa main droite montre une

étoile placée un peu au-dessus de sa main gauche, une brebis est à ses pieds, sur sa tête le mot : PASTOR.

7e et 8e. Grande fenêtre du côté de l'épître.

9e. La Sainte Vierge, la tête couverte d'un bonnet, est assise comme sur un siège épiscopal, les pieds chaussés, sa main droite reposant sur sa poitrine lui donne un air majestueux; sa gauche tient une croix d'or qui repose sur son pied droit et glisse vers sa tête; elle se tourne vers l'Enfant Jésus qui repose dans une crèche sous des traits fort juvéniles, mais vénérables. Comme inscription, vers la tête du personnage principal : MARIA.

10e. L'Enfant Jésus couché dans une crèche, emmailloté dans des langes; un âne bien dessiné, du côté de l'évangile, regarde, tourné vers l'épître, Jésus couché; un bœuf dont la la tête s'élève au-dessus de Jésus.

Au second rang, dans la première niche en commençant par la gauche; comme précédemment, on voit :

1e. Esdras qui, d'un air méditatif, soutient son manteau de sa main gauche; de la droite il tient un livre sur les genoux; il se tourne un peu vers l'autel, ses pieds portent des sandales, inscription sur la tête : ESDRAS.

2e. Abimélech revêtu d'un manteau d'argent avec inscription sur la tête : ABIMÉLECH.

3e. Philippe, les mains jointes, la tête nue; les yeux respectueusement tournés vers le Sauveur. Inscription sur la tête : PHILIPPUS.

4e. Sous le vitrail du nord, Simon, la tête nue, regarde aussi le Sauveur. Sa main droite s'élève un peu dans l'air, sa gauche repose sur la cuisse. Sur sa tête on lit : SIMON.

5e. André, lève sa main droite vers le Sauveur, de sa gauche il soutient sa toge, porte des sandales; inscription sur la tête : ANDRAEAS.

7e. Luc, tourné un peu vers le Sauveur, la tête couverte d'un bonnet; sa main droite posée sur la cuisse; il tient de la gauche un livre assez grand qui repose sur sa poitrine dans la région du cœur; il est très vieux, porte un peu de

barbe, a des sandales aux pieds; sur sa tête on lit : Lucas.

7e. Jean, figure jeune, tient de sa main gauche un livre doré et peint de diverses couleurs; sa droite se porte sur les feuillets; les pieds nus dans des sandales, il regarde le Sauveur, porte écrit sur sa tête : Iohannis.

8e. Saint Pierre, l'air âgé, tête nue et chauve entourée d'un grand diadème, comme les autres; les pieds chaussés de sandales, il tient la toge de sa main gauche et porte des clés. Sur sa tête, on lit Petrus. Les crevasses du mur ont déchiré en deux la mosaïque.

9e. Uriel, un jeune ange, assez semblable à son voisin Michel, porte comme inscription Urihil.

10e. Michel, couronné d'un diadème, les cheveux bouclés, des sandales aux pieds avec des ailes pendantes et déployées vers la terre. De sa gauche il tient un triple globe diversement coloré, sa tête est coiffée d'un bonnet avec cette inscription Micahil.

11e. Le Sauveur Jésus montre de sa main gauche un livre ouvert, de sa main droite il semble bénir; sur le livre on lit en caractères rouges : *Pax vobiscum;* sa tête nue est entourée de trois nimbes, a l'air très vénérable avec ses longs cheveux autour desquels est écrit le mot : Salvator. Entre cette niche et la suivante se dressait la fameuse statue de Notre-Dame la Noire.

12e. La sainte Vierge près de l'image du Sauveur, voilée jusqu'à la poitrine; figure admirable, recueillie, légèrement tournée vers l'image voisine du Sauveur; on ne voit ni ses mains, ni ses pieds; sa tête est ornée d'une auréole; on lit tout autour : Sancta Maria.

13e. Gabriel, dans la même attitude que saint Michel et Raphaël, couvert d'un bonnet en forme de diadème, figure jeune; il tient dans sa main gauche un bâton assez long, dans sa droite trois globes ronds et verts, de grosseur inégale. Inscription de la tête : Gabriel.

14e. Raphaël, à peu près même attitude, mêmes traits et mêmes attributs, avec l'inscription : Rafael.

15e. Saint Paul, tête nue, barbe courte avec diadème; il lève sa main droite dans l'attitude de l'extase, de sa gauche il tient un grand livre orné de cubes rouges. Autour de sa tête on lit : PAULUS.

16e. Saint Matthieu, la main droite posée sur la poitrine; sa gauche tient un livre, également sur la poitrine, les pieds nus dans des sandales. Inscription autour de la tête : MATTHAEUS.

17e. Saint Marc, la main droite pendante sur les genoux, la gauche tient un livre d'or sur sa poitrine, sa tête découverte se tourne légèrement vers le Sauveur. Inscription autour de la tête : MARCUS.

18e. Saint Barthélemy; la main droite levée en l'air; la gauche soutient et soulève un peu la toge, il semble marcher, porte des sandales. Autour de la tête l'inscription fautive : MARTALAMEUS.

19e. Saint Thomas, tourné vers l'image du Sauveur, vers lequel se dirigent aussi ses mains dans l'attitude de l'admiration (cette figure placée sous la fenêtre qui regarde le midi est coupée en deux, des pieds à la tête, par une fente du mur). On lit sur la tête : TOMAS.

20e. Jacob regarde le Sauveur, la main droite élevée autour de la poitrine et étendue vers le peuple, la gauche ne paraît pas. Inscription sur la tête : JACOBUS.

21e. Isaïe : l'obscurité, la saleté, l'éloignement, le danger de chute ne permettent pas de voir la figure de cette niche pas plus que la suivante; elle s'est cependant très bien conservée et on la voit entourée d'un brillant manteau; inscription autour de la tête : ESAIAS.

22e. Ezechiel apparaît orné d'un très riche manteau sur fond d'or et pré verdoyant : sur la tête, le mot : ESECHEL.

Le troisième rang avait beaucoup souffert; il était effacé sur plusieurs points.

La chapelle de Sainte-Luce enfermée sous les niches d'Esdras et d'Abimélech, entre deux arcades, contenait les quatre figures suivantes.

3e. Judas, un jeune homme, tête entourée d'une nimbe, le

bas du corps, de la poitrine aux pieds, complètement effacé : autour de la tête, on lit : JUDAS.

4e. Lévi, le visage tourné vers le maître-autel, la main gauche un peu élevée et étendue (le reste du corps effacé), autour de la tête, le mot : LEV-VIS.

5e. Siméon, tête grosse; yeux grands ouverts, tête nimbée avec le mot : SEMEON (le reste du corps effacé).

6e. Jacob, en face de la chapelle Saint-Pierre où se trouvait anciennement la porte de l'église; visage vénérable; tête entourée d'une auréole avec l'inscription : JACOB (le reste du corps effacé).

7e et 8e. Dans l'arcade qui forme la chapelle de Saint-Pierre, où était jadis la porte de l'église, se trouvent deux figures de prophètes : l'une porte écrit autour de la tête : ENOC, l'autre : ELIAS.

9e. Isaac, le visage tourné vers son père, avec l'inscription : HISAC.

10e. Abraham, l'air vieux, austère et grave, la barbe longue, les cheveux épars, la tête penchée vers son fils. On lit tout autour : HABRAAM.

11e et 12e. La porte et l'autel en forme de pyramide qui soutient la Vierge noire empêchent de voir la couleur de ces niches.

13e. A côté de la Vierge noire, à gauche, on n'aperçoit que la moitié inférieure du corps d'un prophète; le reste est effacé. Pas de nom.

14e. Joel tête nue, avec l'inscription fautive : NOEL; le reste de la niche est effacé.

15e. Porte du couloir menant à la sainte image et à la sacristie; dans l'embrasure deux figures de prophètes dépourvues d'inscription depuis 1628; sur l'une on lisait jusqu'alors : ABDIA; l'autre n'a pu être découverte.

16e. Ananias, un des trois jeunes gens de la fournaise de Babylone, dans un coin, dernière l'autel de la Nativité; les mains étendues, il regarde l'ange Gabriel qui est devant lui. Inscription autour de la tête : ANNANIAS.

17e. L'ange Gabriel, au coin de l'épître de l'autel de la Nativité, regarde les trois jeunes gens dans la fournaise; il semble envoyé pour en éteindre les flammes et y répandre de la rosée; il porte des ailes; sur sa tête on lit : GABRIEL.

18e. Azarias, tout jeune, couvert d'un grand bonnet, les cheveux assez éparpillés; vêtu d'une tunique à manches courtes, étroite, riche, de couleur variée, il lève et étend les deux mains dans le geste d'un prêtre qui salue le peuple. Sur sa tête se lit le mot : AZARIAS.

19e. Mizael, l'air très jeune, est coiffé d'un grand bonnet, les cheveux un peu éparpillés, tunique étroite comme Azarias, mains élevées avec, pour inscription : MIZAEL.

20e. Benjamin, revêtu d'un riche manteau, visage jeune, appuie le doigt de la main droite sur un doigt de la gauche, la tête découverte. Sur la tête le mot : BENIAMIN.

21e. Joseph, l'air tout jeune, les mains jointes, la tête découverte, des sandales aux pieds, couvert d'un très riche manteau, il regarde vers son frère Benjamin, sur fond d'or, avec le mot IOSEH autour de la tête.

Au premier des rangs des niches, à la naissance de la voute, au dessus des chapiteaux des 22 colonnes de jaspe étaient dessinés sur la mosaïque 22 perroquets. Dans l'intervalle des colonnes six ou huit paons merveilleusement dessinés prennent leurs ébats autour d'un vase rempli d'eau. Dans le rang inférieur des niches huit ou dix figures d'anges dont on ne voit que le buste semblent exciter à la piété ».

Telle est la description que nous a laissée des mosaïques de la Daurade le frère Odon Lamothe. Quoique nous l'ayons suivie pas à pas, nous ne nous dissimulons pas qu'elle est peu propre à nous donner une idée exacte de la loi qui a présidé à la répartition et au groupement des diverses figures sur nos trois rangées de niches. Cette loi ne nous semble pas cependant difficile à saisir. A regarder directement les mosaïques il est évident que dans la première frise, Jésus dans sa crèche, assisté de sa mère et entouré du bœuf et de l'âne forme la scène centrale autour de laquelle l'ar-

tiste a groupé à droite et à gauche les personnages ou les événements que l'histoire évangélique rattache à la naissance du Christ. Les bergers, les premiers accourus, se tiennent dans l'attitude de la surprise, de l'admiration et de l'adoration extatique; l'un d'eux montre l'étoile qui va attirer les Mages; Hérode voit passer ces Mages, il prend ombrage des hommages rendus à l'enfant Jésus et ordonne le meurtre des Innocents que nous voyons s'exécuter à l'extrémité gauche de la mosaïque.

Dans la seconde rangée Marie et le Sauveur occupent encore le centre. Autour d'eux sont rangés à droite et à gauche quatre archanges, douze apôtres ou évangélistes.

La troisième rangée, dont le centre nous est inconnu, déroule à gauche la série des principaux patriarches, à gauche celle des prophètes; elle semble même déborder sur la frise supérieure, puisque celle-ci contient vers la fin deux personnages de l'Ancien Testament. A ce plan, dont j'esquisse les grandes lignes, il est bien parfois dérogé, mais il semble qu'il faille mettre ces dérogations sur le compte de la maladresse ou l'inadvertance des ouvriers. Passe encore de représenter à nouveau Gabriel au troisième rang, alors qu'il a déjà figuré au second; il joue ici dans la scène des trois Hébreux dans la fournaise, empruntée au livre du prophète Daniel[1] — c'est pour cela sans doute qu'elle est placée dans la région des prophètes — le rôle que lui prêtait la tradition biblique; mais Benjamin ni Joseph ne devaient nullement prendre place à la suite des prophètes et faire reléguer Isaïe et Ézéchiel dans la rangée supérieure. Il se pourrait bien aussi que la place assignée à Marie dans le premier rang soit le résultat d'une confusion. La croix qu'elle porte et son attitude la désigneraient mieux pour accompagner le Sauveur au centre de la deuxième rangée.

Si on veut bien faire abstraction de ces quelques méprises d'exécution on ne peut guère refuser à notre mosaïque ni la simplicité de composition ni la fécondité du plan.

1. Daniel, III, 49, 92; IX, 21.

Autant qu'on en peut juger par la description d'Odon Lamothe, la souplesse du dessin et la richesse de la coloration allaient de pair avec la beauté de l'ordonnance. Telle scène, celle du massacre des Innocents, par exemple, trahit un artiste en possession de tous les moyens d'expression. Quant aux couleurs, soigneusement relevées par Odon Lamothe, on voit que si les ors y dominent il s'y ajoute encore une assez abondante variété de vert, rouge, argenté, bleu, violet. Pour le costume, si nous en croyons notre guide, il est encore à peu près entièrement romain, les personnages portent la toge, le pallium et le *pileus*. N'oublions pas le motif de décoration des paons s'ébattant autour d'un vase plein d'eau. Celui-là aussi est tout traditionnel. C'est le sujet bien connu sous le nom de « Colombes de Pline » ; seulement ici les paons ont remplacé les colombes du Grec Sosus dont Pline décrit l'œuvre au livre xxxvi[e] (ch. 25) de son Histoire naturelle.

Tous ces caractères attestent que les traditions de l'antiquité sont encore bien vivantes. Chabanel et Dom Martin attribuaient ces mosaïques aux Wisigoths (418-506) du V[e] siècle. Je ne crois pas qu'on puisse élever au nom de l'archéologie des objections sérieuses contre cette attribution, ou du moins contre cette date. L'histoire n'y contredit pas d'avantage. Le peu de développement qu'a pris le culte des saints strictement limité ici aux personnages évangéliques atteste que nous sommes avec les auteurs de notre mosaïque, aux premiers siècles du christianisme.

Le culte important rendu à Uriel [1], considéré comme archange, correspond bien aussi à la même période, puisque au VIII[e] siècle l'invocation de cet ange était considérée comme hérétique et proscrite comme telle dans un concile Romain de 745 [2]. Enfin, les Mages n'y sont pas encore réduits à trois comme ils le seront dès le haut moyen âge.

1. Cet archange n'est nommé que dans des textes apocryphes (Esdras, IV, i, 20; x, 28.

2. Harduin., *Acta conciliorum* (Paris, 1724), t. III, col. 1910.

3. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* (Paris, 1877), v° Mages.

Mais si l'ensemble de la mosaïque date du V^e^ siècle, il se peut que certains détails aient subi plus tard des retouches ou des restaurations. Quelques feuillets reliés à la suite de la description d'Odon Lamothe nous ont conservé le brouillon ou la première ébauche de son travail (f. 282); la description y était parfois plus abondante, les détails plus nombreux. Ainsi parmi les traits relevés là dans la description du bourreau (1^er^ rang, I^e^ niche) je lis : *tibialia seu ocreas* (bottes) *habet cum calcaribus parvis juxta modernum modum* (porte des bottes avec de petits éperons à la mode moderne). Plus caractéristique est encore ce détail du costume du Mage de la 3^e^ niche : *habet ocreas insertas liliis* « fleur de lis », la traduction est d'Odon Lamothe.

Voilà qui nous ramène à une date assez basse, mais ce ne sont là, je le répète, que des détails de notre mosaïque. Pour l'ensemble elle paraît bien contemporaine, ou peu s'en faut, de celle de l'ancienne église de Sainte-Marie Majeure, de Saint-Paul hors des Murs, à Rome, du baptistère Saint-Jean de Ravenne ou du mausolée de Galla Placidia [1]. On trouve, ici comme là, les mêmes scènes de l'Adoration des Mages, du massacre des Innocents, le même cortège d'anges avec des bâtons, d'apôtres et d'évangélistes portant mêmes attributs, souvent les mêmes motifs de décoration (perdrix, perroquets ou autres oiseaux prenant leurs ébats sur le bord d'un vase rempli d'eau). On ne peut que déplorer davantage la différence du sort qui a été fait à celles de Toulouse. Avec ses soixante-six figures humaines de grandeur naturelle (si on en juge par la hauteur des colonnes qui séparaient les niches), ces mosaïques pouvaient supporter la comparaison avec les meilleures qui sont restées de cette époque. La description d'Odon Lamothe, en nous renseignant, pour la première fois, sur toute l'étendue de notre perte, ne peut qu'accroître nos regrets.

A. Degert.

1. On pourrait les rapprocher aussi de celles qu'a étudiées J. Zeiler dans *Les églises ariennes de Rome* (*Mélanges de l'École française de Rome*, 1904, p. 20 et s.).

LE SYSTÈME DU R. P. GUILLERMIN

SUR LA GRÂCE SUFFISANTE [1]

Messeigneurs,
Mesdames,
Messieurs,

Le 2 janvier 1598, l'année de l'édit de Nantes et de la mort de Philippe II, une assemblée de théologiens, convoquée et présidée par le pape Clément VIII, se réunit dans une des salles du Vatican. Elle était composée de cardinaux, de consulteurs, de secrétaires, de religieux. Dix ans auparavant, Molina avait publié à Lisbonne son livre célèbre : *de la Concorde de la Grâce et du Libre arbitre,* avec la permission, en Portugal et en Castille, du tribunal de l'Inquisition qui ne passait point pour favoriser les doctrines suspectes ou relâchées. Ce fut un événement considérable et tumultueux. La thèse très étudiée et merveilleusement cohérente de l'ingénieux Jésuite traitait de la science divine, du concours que la Providence prête à ses créatures, de la Prédestination. Elle fut vivement et violemment attaquée comme contraire à la Tradition catholique, et spécialement au système de la Prémotion physique, soutenu par Dominique Bañez, de l'ordre des frères prêcheurs, professeur à l'Université de Salamanque. On disputa, on s'agita, on se querella à la cour et à la ville, dans les camps et dans les cloîtres, brandissant comme des armes redoutables les termes scolastiques de grâce efficace et de grâce suffisante, de science moyenne et de prescience absolue. Les hommes d'État se préoccupèrent de la controverse, et s'y mêlèrent sans succès.

Le trouble était extrême et universel lorsque le Souverain Pontife, par un bref adressé à l'Inquisition de Castille, évoqua la cause devant son autorité suprême. Le cœur des vrais théologiens tressaillit d'allégresse et le dominicain Thomas de Lemos, en son âme martiale répondit au défi de son adversaire : « Qu'on nous accorde le combat : disputons pendant deux années : je ne recule pas devant la lutte. » Il était loin de compte : les congrégations *de Auxiliis* c'est le nom qu'elles ont gardé dans l'histoire des Dogmes, durèrent dix ans, et tinrent d'innombrables séances sous Clément VIII et Paul V. De hardis et vaillants lutteurs s'y révélèrent, savants et subtils, ardents et tenaces — parfois naïfs. Tel affirmait que les Anges étaient devenus démons pour avoir refusé leur créance au mystère de la prédétermination ; tel autre soutenait que ce dogme avait fait l'objet du

1. Discours prononcé à la séance solennelle de rentrée de l'Institut catholique, 9 novembre 1904.

débat entre saint Pierre et Simon le Magicien, et que l'obstination de celui-ci à ne le point admettre l'avait rendu hérétique. On cherchait des raisons dans les épitres de saint Paul et des arguments dans la métaphysique d'Aristote. On se montrait ornés de la pourpre les cardinaux Bellarmin, Sfondrate, Du Perron; revêtus de la soutane violette des évêques d'Espagne et d'Italie, et groupés autour du Maître général des dominicains et du supérieur des jésuites, sous le froc blanc et la robe noire, des théologiens, j'allais dire des guerriers, infatigables et illustres: d'une part *Diego* Alvarez, Michel de Répa, et l'invincible Thomas de Lemos, — de l'autre Pierre Arrubal Grégoire de Valence et Michel Vasquez qui mourut à la peine, sur le champ d'honneur. Ce furent des joutes mémorables et brillantes, où s'affrontèrent la tactique impeccable et la fougue belliqueuse d'adversaires irréconciliables. La victoire demeura indécise et la lutte fut terminée par une décision du Pape Paul V rendue le 28 août 1607 autorisant chaque parti à soutenir librement sa doctrine et défendant de qualifier d'hérétique l'opinion opposée.

C'est une des plus importantes parmi les questions débattues dans les congrégations de Auxiliis qu'un Maître éminent de notre Faculté de Théologie dont la perte nous laisse d'impérissables regrets, a voulu reprendre en essayant de l'éclaircir. Commenter la doctrine de saint Thomas d'Aquin : l'envisager sous tous ses aspects, en explorer les richesses, en développer le contenu, la montrer vaie, belle, féconde, la comparer avec les systèmes théologiques et philosophiques qui la combattent ou la complètent, la contestent ou la perfectionnent, ce fut l'ambition de son âme ardente. Et il la réalisa si pleinement que Nos seigneurs les Évêques lui firent l'honneur qui rejaillit sur ses collègues et sur cette maison, de choisir parmi ses élèves des maitres dignes, malgré leur jeunesse, d'occuper les chaires d'enseignement théologique de nos grands séminaires. Peu de temps avant sa mort, le T. R. P. Guillermin publiait dans la *Revue thomiste* cinq articles sur la grâce suffisante. Sa profonde science, sa souple et vive dialectique, sa précision, son esprit lucide et pénétrant, se révèlent avec éclat dans ces pages que je vais essayer de résumer, devant un auditoire auquel je dois des excuses si la nature de mon sujet, et le désir de ne point lasser son attention, par de trop longs developpements m'exposent à paraitre, à la fois, obscur et superficiel.

I

Quelques-uns d'entre vous, seront peut-être tentés de s'écrier : A quoi bon ces recherches, ces méditations et ces argumentations? A l'heure où nos croyances subissent le choc formidable de l'évolutionnisme et du criticisme; formes nouvelles du matérialisme et du scepticisme n'est-ce point perdre son temps et ses forces que de les consacrer à l'examen de problèmes insolubles?

Je pourrais leur répondre avec M. Brunetière, alors qu'il n'était pas encore des nôtres : « La grâce est-elle prévenante, concomitante ou subséquente! Je n'ai garde de méconnaitre l'intérêt du problème et je crois que je pourrais le montrer au besoin [1]. » Mais en quelques phrases, le R. P. Guil-

1. Pascal, *les Provinciales* (Introduction). (Paris, Hachette, 1898), p. 10.

***

lermin détermine les rapports de cette question avec les plus hautes spéculations de la pensée humaine. Il ne s'agit de rien moins, en effet, que de décrire l'Intelligence et la Volonté divines, de chercher comment le Créateur connaît et gouverne les êtres distincts de lui, de définir la nature et la fin de la liberté, les limites de la responsabilité, les ressources de l'action humaine pour atteindre la destinée que la Providence nous assigne et les moyens par lesquels Elle nous y mène. Concilier les dogmes qui, s'imposant à notre croyance, semblent présenter des antinomies, éclaircir, démontrer, justifier et approfondir les relations surnaturelles qui existent entre Dieu et nous, découvrir et formuler, s'il est possible, les lois de la coexistence et de l'action simultanée du Créateur et de la créature, en affirmant la dépendance essentielle et en sauvegardant l'activité réelle de l'être fini en présence et sous l'influence de l'être infini, le théologien ne pourrait se désintéresser de ces questions sans se dérober à la tâche naturelle qui lui incombe, sans abdiquer la fonction propre qui est sa raison d'être et son honneur!

Y a-t-il des grâces vraiment et uniquement suffisantes? C'est la première demande que se pose le R. P. Guillermin. Il y répond affirmativement. Que devons-nous entendre par ces mots?

La Grâce, vous le savez, c'est l'ordre surnaturel, ou le Christianisme lui-même. Pouvons-nous l'exiger comme un élément, un complément ou un supplément de notre nature? — Non; puisqu'elle est surnaturelle; — la réclamer comme un droit? — Non; puisqu'elle est un don gratuit; — la mériter par nos œuvres? — Non; puisqu'elle est la condition du mérite, — la demander par nos prières? — Non; puisque c'est elle qui les inspire et les rend salutaires. Œuvres, efforts, prières, aspirations, désirs seront-ils donc sans valeur? Non, certes, pourvu que la grâce les prévienne, les pénètre, les soutienne et les perfectionne. C'est dire qu'on la doit envisager sous deux aspects : *état permanent*, elle est une régénération, une justification, une déification de notre âme qui, par elle, participe de la manière la plus intime à la nature divine, — *secours transitoire*, elle est une illumination, une impulsion, un appui; d'où les noms de grâce habituelle et de grâce actuelle qui lui sont donnés.

Envisageons-la sous cette dernière forme. Un pécheur veut-il revenir à Dieu, il faut qu'il croie, craigne, se repente, espère; il ne le fera point sans la grâce. Un être faible et passionné est violemment séduit et ébranlé par le choc qu'a reçu sa frémissante et délicate sensibilité, il ne résistera pas sans la grâce. Un incrédule se propose d'être honnête homme et se flatte d'observer tous les préceptes de la loi naturelle, il n'y parviendra pas sans la grâce. Essentielle à l'action, elle est donc justement appelée la grâce actuelle.

Mais cette grâce est-elle toujours efficace? c'est-à-dire produit-elle toujours son effet?

Un moine allemand du IX^e^ siècle, Gottschalck a répondu : oui; et Calvin a développé sa doctrine avec une âpre éloquence. Affirmant que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes, il déclare que la Providence réserve pour ses élus les secours et les dons qui les mènent au ciel. Les autres n'obtiendront pas la récompense éternelle, parce qu'ils n'ont pas reçu le pouvoir de bien agir.

Il semblerait que le bon sens suffise à préciser la distinction entre la grâce efficace et la grâce suffisante, car si la première est celle qui produit son effet, la seconde, celle qui ne l'obtient pas, on ne peut nier que

l'histoire et l'expérience ne fournissent d'éclatants exemples de l'une et de l'autre. Renversé sur le chemin de Damas, Saul le persécuteur devient l'apôtre Paul. Interpellé par une servante et par des valets dans l'*atrium* de Caïphe, Pierre renie Jésus à trois reprises. La grâce fut donc efficace pour saint Paul, elle ne le fut pas pour saint Pierre.

II

Mais, précisément, c'est ici qu'interviennent les Jansénistes. Arnaud fut condamné par la Sorbonne et rayé du nombre des docteurs, le 31 janvier 1656 pour avoir écrit au duc de Luynes : « La vérité établie par l'Évangile et attestée par les Pères nous montre un juste, en la personne de saint Pierre, à qui la grâce sans laquelle on ne peut rien a manqué dans une occasion où l'on ne peut pas dire qu'il n'ait point péché. » — Ce qui signifie en d'autres termes : Pierre a péché en reniant Jésus ; mais il ne pouvait éviter sa faute sans la grâce ; or, il n'a point reçu cette grâce ; mais alors, il y a des péchés inévitables ; et des commandements inexécutables ; donc Dieu est injuste. Le P. Guillermin a très bien vu que l'hérésie de Port Royal, si complexe, tortueuse et mobile qu'elle paraisse, est renfermée tout entière dans la négation de la grâce suffisante. C'est ce que le pape Alexandre VIII avait compris, lorsqu'il condamnait solennellement, le 7 décembre 1690, la proposition soutenue par Sinnich dans une thèse publique : « La grâce suffisante est plus pernicieuse qu'utile, dans l'état où nous sommes ; en sorte que nous pouvons bien adresser cette prière à Dieu : « De la grâce suffisante, délivrez-nous, Seigneur. »

Ce n'était pas seulement entre initiés que l'on agitait cette question ; les femmes s'y intéressaient, y apportant plus de passion que de justice et plus d'engouement que de raison. La marquise de Sévigné y revient fréquemment dans ses délicieuses lettres à sa fille ou à ses amis : elle tient ouvertement pour messieurs de Port Royal et avec une tranquille audace, elle écrit : « C'est saint Augustin qui m'a dit cela. Je le trouve bien janséniste et saint Paul aussi [1]. Les Jésuites ont un fantôme qu'ils appellent *Jansenius*, auquel ils disent mille injures, et ne font pas semblant de savoir où cela remonte. Ils font un bruit étrange et réveillent les disciples cachés de ces deux grands saints. » — Ce *fantôme*, de son vivant évêque d'Ypres, avait enfanté un pesant in-folio, l'*Augustinus* autour duquel s'engagea une guerre interminable, se livrèrent d'innombrables batailles dont les échos retentissent durant près de deux siècles, — celui de Louis XIV et celui de Voltaire, — et dont l'histoire nous est contée en six volumes par un critique merveilleusement intelligent et avisé, et manifestement prévenu. Je parle de Charles-Augustin Sainte-Beuve et de son livre sur Port-Royal.

Il n'est pas jusqu'à la langue des poètes qui ne soit comme imprégnée de terminologie théologique. On écrivait récemment : « Le théâtre de Racine est séparé de celui de Corneille par toute la distance qui sépare Port Royal du *Jesu* et *Jansenius* ou saint Augustin, de Molina [2] ».

1. Elle citait saint Paul et Augustin à travers Nicole et Saint-Cyran.
2. GAZIER, *Mélanges de Littérature et d'Histoire*, p. 112.

Cependant aux molinistes, alléguant en leur faveur des fragments de l'*Œdipe*, on croyait pouvoir répliquer par l'exhortation de Néarque à Polyeucte :

> Il (Dieu) est toujours tout juste et tout bon ; mais sa grâce
> Ne descend pas toujours avec même efficace ;
> Après certains moments que perdent nos longueurs,
> Elle quitte ces traits qui pénètrent les cœurs.

Par son style, Racine ressemblait aussi peu que possible à l'auteur de la *Fréquente communion* ou à celui des *Essais de Morale*, mais *Esther* et *Athalie* fourmillent d'allusions aux épreuves des solitaires et des religieuses de Port-Royal, et *Phèdre* est sans doute le pathétique exemple d'une âme entraînée par la délectation victorieuse et à laquelle la grâce aura manqué. Le poète, un moment infidèle à ses anciens maîtres, mais confus et repentant, se souvient des leçons d'autrefois. — Et Molière, qui a-t-il voulu peindre dans Tartufe? Un moliniste ou un janséniste? — A moins que ce ne fût ni l'un, ni l'autre ; mais les contemporains posaient la question. Si plusieurs écrivains doivent être comptés parmi ceux que Sainte-Beuve appelait des jansénistes amateurs, Boileau fut presque un professionnel, un ami de Port-Royal, plus dévoué que tendre et dont les sentiments se révèlent dans l'*Épître sur l'Amour de Dieu*, *le Lutrin* et l'*épitaphe d'Arnaud*. Il n'aurait pas fallu pousser beaucoup l'auteur des contes de fées pour faire dire à Perrault que le prince Charmant, lorsqu'il réveille la Belle au bois dormant de son long sommeil, symbolise la grâce irrésistible et victorieuse. Enfin et d'un seul mot, l'histoire de la société française au XVII^e^ siècle et de sa littérature est intimement et indissolublement liée à celle du jansénisme — et donc à la question de la grâce. Vous conclurez, sans doute, qu'à part le récit des intrigues, des débats, des querelles qui excitent toujours une curiosité naturellement malicieuse, cette question doit présenter un intérêt propre. Elle est, en effet, très importante pour la croyance et pour l'action, pour l'intégrité de la foi et la pureté de la vie. — Et c'est ce qu'avait admirablement compris l'auteur des *Lettres de Louis de Montalte à un Provincial*, lorsqu'en ce chef-d'œuvre de la Prose française, Blaise Pascal, pour défendre et venger ses amis, enveloppait et déguisait sous le vêtement de son éloquence des sophismes et des injustices popularisés par son esprit, accrédités par son génie et son caractère.

Le sujet des deux premières lettres est le pouvoir prochain et la grâce suffisante : on sait qu'à ce propos Pascal s'est égayé aux dépens des thomistes et des molinistes. A un Jacobin de ses amis qui vient de lui exposer les divers systèmes, il répond ironiquement : « Où en sommes-nous? et quel parti dois-je ici prendre? Si je *nie la grâce suffisante*, je suis janséniste. Si je l'admets, comme les jésuites, en sorte que la grâce *efficace ne soit pas nécessaire*, je serai hérétique, dites-vous. Et si je l'admets comme vous, en sorte que la grâce *efficace soit nécessaire*, je pèche contre le sens commun et je suis extravagant, disent les jésuites. Que dois-je donc faire dans cette nécessité inévitable, d'être ou *extravagant*, ou *hérétique*, ou *janséniste*? Et en quels termes sommes-nous donc réduits, s'il n'y a que les Jansénistes qui ne se brouillent, ni avec la foi, ni avec la raison, et qui se sauvent ensemble de la folie et de l'erreur ? »

Le savant Doyen de notre Faculté offre des arguments nombreux et dé-

cisifs pour répondre à la boutade des Provinciales ; affirmer, avec Jansénius que l'homme suit toujours l'inclination délectable, qu'il ne résiste jamais à la grâce, qu'il n'a pas besoin d'être libre pour mériter, est-ce « ne pas se brouiller avec la raison » et prétendre que l'observation de certains préceptes est parfois impossible, que Dieu ne veut pas le salut de tous les hommes, est-ce pas « se brouiller avec la foi » ?

A saint Augustin, le Révérend Père emprunte des textes lumineux qui expriment nettement la pensée du grand Évêque. « En maints endroits, dit-il, le saint docteur parle d'une grâce dont l'effet propre est d'*apporter le pouvoir*, — d'une grâce qui triompherait de la concupiscence si elle n'était rendue vaine par celui qui la reçoit, — d'une grâce de foi méprisée de l'infidèle, lequel par le mauvais usage qu'il en fait, s'oppose ainsi à la volonté de Dieu de sauver tous les hommes et de les amener à la connaissance de la vérité[1] ».

La grâce ***suffisante*** est un secours divin, un pouvoir réel, une énergie surnaturelle ajoutée aux forces de l'homme et conférant à la volonté le moyen d'observer la loi et d'accomplir les actes salutaires — mais qui n'est pas suivi d'effet, qui n'aboutit pas. La grâce *efficace*, au contraire, obtient avec certitude le consentement de la libre volonté et produit toujours et infailliblement son effet.

Sur ce point, aucun désaccord n'existe entre les théologiens catholiques. Mais d'où provient l'efficacité de la grâce, de Dieu ou de l'homme, du Créateur ou de la créature ? c'est ici que se séparent les diverses Écoles et que se produisent des opinions opposées.

III

D'où vient le consentement infaillible de la volonté ? — D'une motion divine (c'est le thomisme) ; d'un attrait surnaturel (c'est l'augustinianisme) ; d'une décision humaine (c'est le molinisme) ; des circonstances dans lesquelles l'homme est placé (c'est le congruisme).

Ces quatre systèmes peuvent être représentés par les noms du dominicain Banez, du cardinal Noris, des jésuites Molina et Suarez. Ai-je besoin d'ajouter que chacun d'entre eux a subi d'innombrables modifications, des atténuations, des corrections et des précisions qu'il n'est pas de mon dessein, heureusement pour vous, de vous exposer. Retenons seulement ces deux propositions universellement admises et qui sauvegardent l'orthodoxie de ces diverses explications : la grâce efficace est infaillible et produit toujours son effet ; l'homme demeure libre dans son action.

On comprend aisément que le nœud de la difficulté consiste à concilier ces deux affirmations qui paraissent contradictoires. Sans nous occuper de l'augustinianisme et du congruisme, bornons-nous, à la suite de notre excellent guide, à l'examen du molinisme et du thomisme auxquels se peuvent ramener toutes les opinions catholiques.

La grâce suffisante, disent les molinistes, est un pouvoir réel conférant à l'homme tout ce qui lui est nécessaire pour agir, pour produire des œuvres salutaires ; elle n'est point inefficace par elle-même ; elle est accordée aux justes, aux pécheurs, aux incrédules comme un moyen de pratiquer la

1. *Revue thomiste*, 1 novembre 1901, p. 517.

vertu, de renoncer au mal, de connaître la vérité. Si la volonté subit son influence, si elle coopère à l'impulsion divine qu'elle reçoit, le juste se sanctifiera, le pécheur se convertira, l'incrédule croira. La grâce suffisante demeure donc inefficace ou devient efficace, *par le consentement de la volonté*.

Avec une loyauté généreuse, le R. P. Guillermin reconnaît que cette opinion théologique a inspiré une répulsion souveraine à l'hérésie, qu'elle fut vraiment le « cauchemar des jansénistes », qu'elle « présente sur notre responsabilité dans le péché une explication en apparence très simple et qui dégage facilement la responsabilité de Dieu », enfin qu'elle ne renouvelle pas, qu'elle ne favorise pas l'erreur de Pélage, puisque cet hérétique si ardemment combattu et si magistralement réfuté par saint Augustin niait la nécessité de la grâce que le molinisme déclare indispensable. — Mais on peut lui opposer deux objections principales. Si l'efficacité de la grâce dépend de la volonté libre, comment sera-t-elle infaillible? Si l'homme se détermine efficacement à vouloir par les seules forces de son libre arbitre, ne sera-t-il pas indépendant de Dieu lui même?

A cette double difficulté les molinistes répondent par ce qu'ils ont nommé la *science moyenne* et le *concours simultané*. Essayons de faire comprendre leur pensée.

Avant leur création, les êtres distincts de Dieu sont des pensées divines; où Dieu les voit-il? — Évidemment, dans son essence où ils existent éternellement, de même que l'artiste, Raphaël par exemple, voyait la scène de la Transfiguration dans son esprit avant de réaliser, sur la toile, l'admirable idéal qu'il avait conçu. Cette science divine est nommée *science de simple intelligence*, parce qu'elle procède de la connaissance infinie que Dieu a de Lui-même, ou même, qu'elle se confond avec elle.

Dans le développement historique de l'univers, au cours des siècles où ils apparaissent distincts et réels, les êtres : soleils ou atomes, plantes ou animaux, hommes ou anges, sont, les uns par rapport aux autres, passés, présents ou futurs. Où Dieu les voit-il? — En lui-même sans doute mais aussi dans leur existence réelle, parce que éternellement, sa Science embrasse tous les siècles par un seul acte et que la durée successive que nous nommons le temps ne peut s'introduire ou se concevoir en son essence immuable. C'est la science de *vision*.

Mais il y a des êtres qui n'ont jamais existé, qui n'existeront jamais bien qu'ils demeurent possibles et qu'ils fussent devenus réels, en certaines conditions dont leur existence dépendait. — Je m'explique :

Notre-Seigneur a dit : « Malheur à toi Corozaïn, malheur à toi Bethsaïda, car si les miracles qui ont été faits au milieu de vous, avaient été faits dans Tyr et dans Sidon, il y a longtemps que ces villes auraient fait pénitence sous le cilice et la cendre. » — Jésus, qui est Dieu, savait donc comment se serait déterminée la volonté des habitants de Tyr et de Sidon s'ils avaient reçu les grâces accordées à ceux de Corozaïn et de Bethsaïda, grâces purement suffisantes pour ceux-ci, qui n'en ont pas profité mais qui eussent été *efficaces* pour ceux-là, qui y auraient coopéré librement et certainement. Il suffit donc de la connaissance parfaite que Dieu possède de ses créatures, de leurs tendances, des conditions indéfinies où elles peuvent être placées, des inspirations providentielles, de leurs actes possibles, des déterminations hypothétiques de leur volonté pour que, du concert de tous ces éléments, résulte l'acquiescement infaillible et pourtant libre de leur vouloir. — Cette science de Dieu n'ayant pour objet ni les êtres possibles qui existent en lui, ni les êtres réels passés, présents ou futurs qui

existent en eux-mêmes, mais des êtres et des actes conditionnels qui sont possibles et seraient devenus réels en telles ou telles circonstances, est désignée sous le nom de *science moyenne*. C'est elle qui, impliquant la prévision infaillible des futurs conditionnels, permet, si on ose ainsi parler, à la Providence de proportionner les secours qu'Elle accorde à l'homme aux dispositions dans lesquelles il se trouve et de les rendre efficaces par l'harmonie qu'Elle établit entre la grâce et la liberté.

Quant à la dépendance essentielle de l'homme, Molina se flatte de la garantir par le *concours simultané* : on connait sa comparaison célèbre de deux matelots tirant une barque sur le rivage : l'effet doit être attribué à chacun d'eux, bien que leur concours soit nécessaire pour que la barque se mette en mouvement. Image imparfaite et inexacte peut-être parce qu'elle traduit mal la dépendance de la créature à l'égard du Créateur. On l'exprimerait mieux en disant que le cheval et le cocher concourent simultanément au mouvement de la voiture, et que l'acte appartient directement et tout entier à l'animal qui traine le véhicule et à l'être raisonnable qui le dirige.

Tel est en ses grandes lignes le système célèbre que le comte de Maistre appelle « l'œuvre d'un homme de génie, à la fois philosophique et consolante sur le dogme redoutable qui a tant fatigué l'esprit humain, système qui présente, après tout, le plus heureux effort qui ait été fait pour accorder ensemble, suivant les forces de notre faible intelligence, *res olim dissociabiles, libertatem et principatum* », traduisez : la liberté de l'homme et la Providence de Dieu.

IV

Le R. P. Guillermin ne partage pas l'avis de Joseph de Maistre ; et il en a le droit : il reproche à la théorie moliniste de détruire « la pleine subordination et la dépendance de la cause seconde vis-à-vis de la cause première... de rompre l'unité dans les rapports de Dieu avec le monde... »

Il rappelle les humbles supplications de la Liturgie chrétienne, les spéculations des auteurs mystiques, les sentiments des saints et des âmes religieuses : les chrétiens déplorent la faiblesse irrémédiable, les tendances perverses, l'inertie, la lâcheté, les caprices mobiles, les inconstances de la volonté ; ils implorent un secours décisif, un principe interne et victorieux qui assure et dirige leur vouloir.

Le R. Père a trop de respect envers ses adversaires pour leur citer cette malicieuse anecdote, rapportée par Sainte-Beuve : « Les jansénistes se plaisaient à raconter qu'un évêque moliniste, visitant une abbaye de son diocèse, et entrant dans le réfectoire au moment où on lisait ces paroles : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire » avait imposé silence au lecteur et s'était fait apporter le livre : il se trouva que c'était saint Paul. » — Cette histoire piquante, le P. Guillermin qui, peut-être, ne l'avait pas lue, l'aurait certainement considérée comme inauthentique. Il savait que les molinistes connaissent à merveille les textes de saint Paul et les vénèrent comme des paroles inspirées : mais il est bien vrai qu'ils ne les interprètent pas absolument comme les thomistes, ou, du moins, qu'ils en déduisent des conclusions assez différentes. Nous allons nous en con-

vaincre en résumant le thomisme, d'après l'exposé que le savant dominicain nous en a donné. « La grâce efficace, écrit-il, est la motion physique surnaturelle qui met effectivement et infailliblement la volonté en exercice à un acte salutaire déterminé. « Ce qui revient à dire 1° que la grâce est efficace par elle-même et non par la coopération du libre arbitre ou le concours des circonstances favorables dans lesquelles elle est reçue; 2° qu'elle produit certainement et infailliblement son effet, non par l'attrait qu'elle exerce sur notre cœur ou le libre choix qui nous le fait accepter, mais parce qu'elle est une prémotion, une prédétermination, une inspiration venant de Dieu, à la façon d'une force intérieure et inéluctable; 3° qu'elle confère à l'homme le pouvoir, le vouloir et l'agir. « *velle et perficere* », par la volonté pleine et absolue de Dieu, de telle sorte qu'au lieu de dire : nous coopérons à la grâce parce que nous le voulons, il faut dire : nous *voulons* parce que la grâce nous *fait vouloir*.

N'allons pas nous figurer cependant que la grâce agit par une sorte d'impulsion mécanique comme la vapeur sur les rouages d'une machine. Le soleil produit divers effets, suivant les êtres qu'atteignent sa lumière et sa chaleur, puisque les mêmes rayons soulèvent une vapeur légère sur les mers et les fleuves, durcissent et dessèchent l'argile, fondent la cire, ouvrent les fleurs, mûrissent les fruits, font chanter les oiseaux, réjouissent l'homme. Ainsi le même acte d'Amour éternel, immuable et simple en lui-même s'adapte aux êtres qui en sont l'objet, se proportionne à leur nature, se diversifie suivant les modes de leur activité. Lorsque celle-ci est déterminée par des conditions dans lesquelles elle s'exerce, telle que l'attraction des astres, la germination des plantes, les sensations des animaux, le concours divin les régit, suivant des lois fatales; mais lorsque ces êtres sont des hommes, lorsqu'ils sont capables de se déterminer eux-mêmes, lorsque leur volonté est libre, il ne faut pas dire seulement que le concours divin les *laisse* mais qu'il les *rend* libres, suivant la forte parole de Bossuet : Dieu nous fait agissant librement. C'est donc une motion qui ne change pas le mode de nos actes : elle ne les transforme pas en actes nécessaires, mais, bien au contraire, elle les constitue, en quelque sorte, nécessairement libres. Cette influence providentielle est une prémotion en ce sens qu'elle prévient la volonté; il le faut bien, si tout ce qui existe appartient à Dieu avant d'être à soi-même et plus qu'à soi-même; elle devance la détermination de la volonté, parce que la cause seconde (ou la créature) ne peut passer à l'acte que sous l'influence et par la vertu de la Cause première (ou du Créateur). Il faut distinguer en nous la puissance, la volonté et l'exécution. Par la grâce suffisante, l'homme *peut* agir; mais il ne *veut* agir et n'*agit* en réalité d'une manière salutaire que par la grâce efficace. Puissance, volonté, acte, c'est la sève, le bourgeon et la fleur : limiter la motion divine à l'infusion de la sève dans la plante, c'est lui refuser la fécondité qui se révèle dans le bourgeon et la gloire qui s'épanouit dans la fleur.

Appliquons ces principes à un fait historique : Jean-Augustin de Rancé, chanoine de Notre-Dame et abbé commendataire du Val, bien qu'il soit d'Église, se livre aux plaisirs du monde : Dieu décrète de le sauver : Il lui envoie une grâce suffisante qui est, suivant le style de l'École, prévenante et excitante, et, la volonté de celui-ci par l'action de la grâce efficace, adjuvante et coopérante, répond à l'appel de Dieu, subit son impulsion, coopère à son action. Rancé se convertit et devient un saint. Pouvait-il résister à la grâce qu'il recevait? Oui, en ce sens que l'action divine laissait intact en lui le pouvoir de choisir entre le vice et la vertu; mais il n'en

était pas moins impossible qu'il persistât dans le vice, puisque la grâce étant efficace devait infailliblement lui faire choisir la vertu.

C'est ainsi, je pense, qu'il faut interpréter cette phrase du R. P. Guillermin. « Nous affirmons que les rapports de l'acte libre avec sa cause prochaine, raison et volonté, bien loin d'être modifiés par la motion divine efficace, sont au contraire sauvegardés, je dirai même confirmés et consolidés... »

En somme c'est la grâce qui « obtient infailliblement le consentement et fait poser effectivement, par sa vertu intrinsèque souveraine, le vouloir et l'acte libre salutaire ».

Vous demanderez peut-être, à quoi sert, dans cette hypothèse, la grâce suffisante et parce que l'objection fut exprimée en termes inoubliables par l'auteur des Lettres Provinciales, permettez-moi de revenir à Pascal. Vous vous rappelez son amusant dialogue avec un jacobin — on désignait ainsi les religieux Dominicains parce que leur premier couvent en France, fut établi dans un hospice portant le vocable de Saint-Jacques. « Mais enfin, mon Père, cette grâce donnée à tous les hommes est suffisante? — Oui, dit-il. — Et néanmoins elle n'a nul effet sans grâce efficace? — Cela est vrai, dit-il. — Et tous les hommes ont la suffisante, continuai-je, et tous n'ont pas l'efficace? — Il est vrai, dit-il. — C'est-à-dire, lui dis-je, que tous ont assez de grâce et que tous n'en ont pas assez : c'est-à-dire que cette grâce suffit quoiqu'elle ne suffise pas : c'est-à-dire qu'elle est suffisante de nom et insuffisante en effet. Cette doctrine est bien subtile..... Tout ce qu'il y a de personnes au monde entendent le mot de suffisant, en un même sens : les seuls nouveaux thomistes l'entendent en un autre. Toutes les femmes qui font la moitié du monde, tous les gens de la cour, tous les gens de guerre, tous les magistrats, tous les gens de palais, les marchands, les artisans, tout le peuple; enfin toutes sortes d'hommes excepté les dominicains, entendent par le mot de suffisant ce qui renferme tout le nécessaire. »

Le R. P. Guillermin se serait-il laissé émouvoir ou démonter par cette ironique et pressante objection! Vous ne le pensez pas, j'espère, et, en effet il eût répondu à Pascal : que toutes les grâces de Dieu exercent, chacune, leur rôle et leur influence : que la grâce suffisante perfectionne surnaturellement la volonté, que la dernière des grâces suffisantes octroyées pour un acte donné, la conversion de Rancé, par exemple, — « rend la volonté pleinement et immédiatement capable de se tourner vers Dieu par un acte de contrition et de charité... elle confère le pouvoir complet et prochain. » Si la créature à laquelle la grâce suffisante ne manque jamais ne met pas volontairement et coupablement obstacle à la miséricorde divine, la grâce efficace lui est accordée : car entre ces deux secours il y a un ordre providentiel établi : l'un est donné pour l'autre : le second est offert dans le premier. Ceux qui le reçoivent doivent remercier la divine Miséricorde, ceux qui en sont privés doivent adorer la parfaite Justice puisque c'est leur volonté rebelle qui a mis obstacle à leur mutuel enchaînement.

Il me semble qu'on traduirait exactement la pensée de notre théologien par cette image : un cuirassé, mouillé dans un port, est paré pour le voyage; les machines sont sous pression, l'équipage prêt à la manœuvre; il possède tout ce qui est *suffisant* pour gagner l'Océan; cependant, fixé sur ses ancres, il demeure immobile. Un ordre retentit; les matelots lèvent les ancres, les mécaniciens ouvrent les régulateurs, les hélices fendent les flots et le navire glisse sur les eaux, majestueux et rapide. La parole du

capitaine a rendu *efficaces* les appareils qui produisent le mouvement, parce que, grâce à elle, la force intérieure de la vapeur leur a communiqué l'impulsion décisive. Il est donc vrai que le vaisseau ne marchait pas avant cet ordre nécessaire, mais pourra-t-on nier qu'il ne possédât déjà tout ce qui est *suffisant* pour s'élancer vers la haute mer?

En quoi consistera donc au juste le désaccord entre thomistes et molinistes? — Admettent-ils les uns et les autres que l'homme est libre? — Assurément.

Reconnaissent-ils que la grâce efficace produit toujours et infailliblement son effet? Sans aucun doute.

Ils affirment donc comme deux vérités incontestables le libre arbitre de l'homme et la Providence souveraine de Dieu.

Seulement tandis que, pour les thomistes, c'est la grâce qui, par la force intérieure, détermine la volonté, la fait agir, comme « une impulsion physique surnaturelle qui meut directement le libre arbitre à produire l'acte salutaire », pour les molinistes, c'est la volonté libre, aidée du concours divin sans lequel la créature ne saurait agir, mais par elle-même qui consent librement à recevoir la grâce qui lui est offerte et la rend efficace par son acceptation.

V

Le R. P. Guillermin n'ignore aucune des difficultés que présente la théorie thomiste. « Nous reconnaissons, disent ses adversaires que vous affirmez la liberté humaine, mais peut-elle subsister avec le système de la prémotion physique? Nous adorons, avec vous et comme vous, le souverain domaine de Dieu sur les créatures, mais leur libre arbitre n'est-il pas détruit par cette influence divine, prévenante et victorieuse qui le détermine à agir »?

Une faculté dont l'essence consiste dans l'indétermination subsiste-t-elle encore si elle est déterminée par un pouvoir extérieur, ce pouvoir fût-il celui de Dieu?

Certes, il faut que Dieu exerce la Providence à l'égard des créatures libres aussi bien qu'envers les autres, et plus parfaitement encore, puisqu'étant plus semblables à lui, elles sont plus dignes de sa sollicitude, mais ne suffit-il pas qu'il agisse avec elles, par un concours simultané, sans exiger qu'il agisse en elles, comme une force intérieure qui rend vaine la réflexion, inutile la délibération, illusoire le choix, puisqu'enfin l'effet obtenu est infaillible et que cette infaillibilité dépend de Dieu seul! Il ne sert à rien de prétendre que la volonté ne peut passer de la puissance à l'acte, ne peut s'appliquer à son objet propre, sans que Dieu qui lui donne le vouloir et l'agir, la pénètre, la dispose et la meuve. Nous admettons cette motion; elle consiste pour nous dans la tendance intime, universelle et nécessaire vers le Bien qui est Dieu même, la fin adéquate et suprême de la volonté.

Cependant cette propension invincible, prévenante et excitante empêchera-t-elle la volonté de se porter d'elle-même vers les objets particuliers en lesquels l'intelligence découvre une participation à ce Bien infini, une image, un reflet, un rayon, un signe ou même un vestige et une trace de

Dieu? En un mot, la volonté se détermine elle-même à agir, avec l'aide du concours divin, ou bien elle n'est pas libre!

Frappé par ces objections, le savant Dominicain a essayé de dissiper les malentendus en modifiant, sur des points secondaires, le système de l'École à laquelle il reste fidèle.

Je ne puis indiquer sa théorie, même réduite à ses grandes lignes, sans rappeler quelques notions de philosophie scolastique, en vous demandant pardon, Mesdames, de mon involontaire et obligatoire pédantisme. — Donc, pour les théologiens thomistes, la grâce suffisante doit être conçue comme un pouvoir qui perfectionne la volonté [une qualité transitoire, mobile et surajoutée; elle rentre dans la catégorie des habitudes] : elle est analogue à ce que nous appelons les facultés de l'âme, puisque celles-ci ne sont que des pouvoirs permanents, — la sensibilité, pouvoir d'éprouver des sensations; l'intelligence, pouvoir de concevoir des idées; la volonté, pouvoir de prendre des décisions. Mais un pouvoir n'est pas une motion, encore moins un acte. Durant le sommeil sans rêves, les facultés existent, mais n'agissent pas: on peut dire qu'elles sont à l'état *statique*, non *dynamique*, immobiles, non actives. Pour passer de la puissance à l'acte, elles réclament une impulsion distincte de l'acte lui-même. Cette impulsion, qu'ils nomment prémotion physique est attribuée à la seule grâce efficace par la plupart des docteurs thomistes.

Le R. P. Guillermin pense qu'il faut accorder davantage à la grâce suffisante; elle ne serait pas seulement dans son hypothèse, « le complément qui achève de proportionner la volonté libre à l'acte salutaire », mais elle lui apporterait « une réelle impulsion en vertu de laquelle la volonté est capable de passer réellement de la puissance à l'acte et de procéder effectivement à l'opération ».

Mais alors elle est efficace? — Elle le serait de la part de Dieu étant une puissance active à laquelle rien ne manque de ce que qui est requis pour opérer si elle produisait infailliblement son effet. — Elle ne le produit donc pas? — Non, parce qu'elle en est empêchée pas la faiblesse les défaillances, les défauts, les infidélités de notre nature, par les entraves dont notre volonté la charge, par les obstacles qu'elle dresse et accumule devant elle. — Alors, que faudra-t-il pour dominer et vaincre ces résistances? — Un supplément de force qui les neutralise de telle sorte que la volonté obéisse librement mais infailliblement à l'action divine; et cet accroissement, ce degré d'intensité est à proprement parler, ce que l'on peut et doit nommer grâce efficace.

En un mot, la grâce actuelle (suffisante et efficace), exerce un triple rôle : 1° ajouter au libre arbitre une activité surnaturelle qui lui permette d'accomplir des actes salutaires; 2° lui communiquer une impulsion qui la fasse passer de l'état statique à l'état dynamique, une motion qui le porte à aimer ces actes, à les choisir, à les vouloir; 3° le munir d'une force qui, remédiant aux défaillances et écartant les empêchements fasse aboutir effectivement et infailliblement le libre arbitre à des actes vertueux.

Or, de ces trois fonctions, la première seule a été attribuée par l'opinion thomiste commune, à la grâce suffisante, tandis que notre éminent doyen lui attribue les deux premières : pouvoir et motion de l'âme.

Quel est l'avantage de sa théorie! — Avant tout, de mettre en pleine lumière la réalité du pouvoir que confère à l'homme la grâce suffisante, et, parce que celle-ci n'est refusée à personne, de confirmer la vérité de ce dogme catholique indéniable : aucune créature n'est réprouvée que par

sa faute; la grâce suffisante renferme en elle-même tout ce qui est requis pour que la volonté se détermine à agir sous son impulsion.

Et comme, en sa modestie, l'humble religieux se défiait de son jugement, il abrite ses préférences sous l'autorité de plusieurs théologiens de son ordre : tels Jean Gonzalez de Alveda, régent du collège de la Minerve à Rome, durant les premières années du XVII[e] siècle; Nicolaï, professeur au collège Saint-Jacques à Paris, adversaire résolu des jansénistes, et commentateur de saint Thomas; Massoulié, un dominicain de Toulouse dont je me permets de vous recommander, Mesdames les substantielles méditations, excellentes pour la vie chrétienne. Pourtant après s'être efforcé de justifier ses distinctions par l'examen des raisons qui les appuient, il ajoute : « Ces arguments d'autorité et ces motifs intrinsèques seraient toutefois bien insuffisants, pour nous déterminer à adopter cette théorie, si elle était sur un point quelconque en désaccord avec la théorie de saint Thomas. Mais grâce à Dieu, il n'en est rien. »

Je signale à l'admiration des professionnels la discussion ferme, fine, serrée, pressante, l'interprétation pénétrante et ingénieuse des textes; je prévois qu'ils ne seront pas tous persuadés, mais je certifie qu'ils emporteront de la lecture de ces pages, avec une intelligence plus compréhensive de ces questions difficiles, une profonde estime pour la science, le talent et le caractère de leur auteur.

Son désir très vif serait de convaincre les molinistes, ses chers ennemis et de rendre imprenables les positions occupées par les thomistes en fermant les brèches et en fortifiant les points faibles.

Cependant c'est presque toujours un dangereux métier que celui de conciliateur; on est exposé à recevoir les coups des deux adversaires; je ne m'étonnerais pas que le R. Père ne l'ait appris à ses dépens.

Car les partisans de Molina n'ont jamais nié que Dieu ne puisse trouver et choisir, dans le trésor infini de ses grâces, une inspiration, une impulsion, un secours qui aient en eux-mêmes assez de puissance pour entraîner la volonté et obtenir son consentement infaillible; certaines conversions subites, parfaites et définitives semblent inexplicables sans cette intervention directe et immédiate de Dieu; cela est très admissible mais c'est un miracle de l'ordre moral et les miracles échappent à l'ordre régulier de la Providence et dépassent nos explications.

En somme et quelque théorie qu'on adopte, si l'on admet les décrets déterminants et la prémotion physique et le R. P. Guillermin n'a garde de les abandonner[1] — on n'évite pas l'objection redoutable qui a été formulée, ici même, par un éminent théologien : « Cette grâce est-elle irrésistible! Si oui, où est la liberté? Si non, où est la certitude du consentement? » Ce que le R. Père Guillermin a eu le mérite, non de comprendre — d'autres l'avaient vu avant lui — mais de montrer clairement et nettement, c'est que la question de l'efficacité de la grâce n'est pas seulement connexe mais identique à celle de la science divine.

Comment Jésus savait-il que Pierre le renierait trois fois? Parce qu'il avait décrété éternellement, dans sa sagesse divine de ne lui point accorder la grâce efficace, au moyen de laquelle, librement et infailliblement Pierre fût demeuré fidèle. — Pouvait-il rester fidèle à son Maître? — Assurément puisqu'il avait reçu la grâce suffisante qui confère réellement à la

1. E. PORTALIÉ, Art. « Augustinianisme », dans le *Dictionnaire de théologie*, fasc. IX, col. 2199.

volonté le pouvoir d'agir. C'est la réponse des thomistes, et voici celle des molinistes : Jésus connaissait le reniement de Pierre parce que pénétrant en tous ses détours et en tous ses replis la volonté humaine, avec toutes les déterminations possibles, dans toutes les circonstances où elle pouvait être placée, il a vu que son apôtre ne résisterait pas à la tentation.

Dieu pouvait-il rendre efficace la grâce qu'il lui avait accordée? Assurément; puisqu'il suffisait pour cela de modifier les événements où Pierre a été mêlé, et de disposer l'histoire de sa vie de telle sorte que la tentation coïncidât avec la résistance de sa volonté.

En tout état de cause, il résulte des articles du P. Guillermin, que les historiens et les critiques se trompent où nous trompent lorsqu'ils nous présentent le jansénisme et le molinisme comme deux erreurs contradictoires. En vérité l'état de la question est très différent. A l'hérésie janséniste est opposée l'hérésie pélagiennne : elles exagèrent outre mesure l'une, la faiblesse, l'autre la puissance de la volonté ou plutôt la première déprime la créature vis-à-vis de Dieu comme un être inerte, la seconde l'exalte comme un être indépendant. Tout au contraire le thomisme et le molinisme sont deux systèmes orthodoxes, affirmant la liberté de l'homme glorifiant la Providence de Dieu, et proposant pour concilier ces deux dogmes des explications diverses.

VI

J'espère que personne ne me demandera maintenant à quoi servent ces tentatives. Si nous ne marchandons pas nos éloges aux savants qui font progresser la physiologie du système nerveux, la stéréochimie ou la théorie des surfaces algébriques, pourrons-nous méconnaître l'intérêt que présentent pour des psychologues, des métaphysiciens, des théologiens, disons même pour de simples croyants, les hautes spéculations auxquelles le R. P. Guillermin s'est livré. Grâce à elles se perfectionnent et s'enrichissent les conceptions de notre esprit sur l'essence et les ressorts de la liberté, l'activité et la dépendance de notre nature, la souveraineté du Créateur, les lois du gouvernement divin, les ressources de la Providence, mais aussi les règles de notre vie pratique, les motifs qui inspirent notre énergie et réjouissent notre espérance. « Il est difficile, disait Pascal à M. de Saci, de ne pas entrer dans la théologie, quelque sujet qu'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités. » — Mais enfin, saint Paul, saint Augustin, saint Thomas furent-ils thomistes ou molinistes?

Saint Paul a écrit ses lettres aux églises primitives, non pour donner aux fidèles des leçons de théologie, mais pour leur proposer les vérités qu'ils doivent croire. Il est resté en dehors et plane au-dessus des systèmes.

Saint Augustin écrivait douze siècles avant la congrégation de Auxiliis; son œuvre incomparable est destinée à convaincre l'homme qu'il ne peut rien, qu'il n'est rien sans Dieu, qu'il ne peut obtenir la gloire que par la grâce. Il ne faut pas s'étonner que certaines de ses phrases semblent favoriser l'un ou l'autre système. La langue théologique ne pouvait posséder sous sa plume, le caractère de précision merveilleuse dont dix siècles de scolastique l'ont imprégnée.

Quant à saint Thomas..., mais je risque d'encourir l'indignation de

thomistes..., s'il affirme, et démontre par des arguments invincibles que Dieu, cause première, existe, vit, agit en nous, plus et mieux que nous-mêmes, il soutient aussi que l'essence de la volonté consiste dans le pouvoir irréductible et singulier de se déterminer par elle-même à l'action. Certains théologiens soutiennent qu'il fut moliniste, avant Molina; à vrai dire, je n'oserais certifier qu'ils aient raison.

Ce que je sais bien, c'est que l'Apôtre, le Père de l'Église et le Docteur proclament ensemblent la vérité de la Parole divine : « Dieu veut sauver tous les hommes, » et puisqu'il est Dieu, sa volonté est réelle et sincère, mais il faut ajouter que nous ayant créés sans nous, il ne nous sauvera pas sans nous. Il y a des prédestinés et des réprouvés, puisqu'il y a un ciel et un enfer. Le Créateur aurait-il pu choisir, parmi les mondes possibles et créer un monde composé des seuls élus? — Personne n'en doute; mais qui oserait lui demander pourquoi Il ne l'a pas voulu? — Notre unique droit et notre absolu devoir consistent à adorer son impénétrable Sagesse, à craindre sa redoutable Justice, à glorifier son Amour infini. La foi et la raison nous enseignent que l'univers est une œuvre harmonieuse créée par sa Puissance, dirigée par son Intelligence, gouvernée par sa Bonté.

Je me représente volontiers les thomistes et les molinistes essayant de gravir les sommets toujours fuyants où règne la Science parfaite.

Les uns semblent grimper par un sentier plus abrupt, les autres, marcher sur un chemin mieux aplani. Le sentier des thomistes côtoie un précipice aux flancs duquel s'accrochent désespérément Jansénius et Calvin, tandis qu'au fond, s'ouvre béant l'abime du fatalisme et du panthéisme. La route des molinistes surplombe un ravin dans lequel roula Pélage et qui dévale vers l'abime du rationalisme et du naturalisme. Sous la montagne, les deux abimes se rejoignent dans le gouffre insondable de l'athéisme.

Cependant, entre les thomistes et les molinistes dont les deux routes parallèles se rejoignent peut-être à l'infini, se dresse, dans son obscurité sacrée, l'impénétrable mystère, qui enveloppe et dérobe à nos yeux mortels, la lumière éblouissante de la Vérité.

Louis Maisonneuve.

TEXTES DE LUTHER

A PROPOS DU LIVRE DU R. P. DENIFLE

Une des questions principales posées par le P. D. dans son livre *Luther et le Luthéranisme*[1] est relative à l'honnêteté littéraire de Luther. Les données du problème sont incontestables : dans les œuvres de Luther, il y a des textes déformés, faux, qui sont cités à propos de questions très graves. Mais il s'agit de savoir si ces déformations constituent des faux, dont Luther serait l'auteur responsable.

Le P. D. répond : Oui, sans aucun doute. Mais cette réponse si décidée a soulevé des contradictions non moins décidées, même de la part d'historiens catholiques. Par malheur, à quelques exceptions près, les contradicteurs du P. D. s'en sont tenus ou à un simple démenti, ou à des considérations générales. Luther aurait été d'une nature si spontanée et si passionnée, d'un tempérament si spécial, qu'on ne saurait le juger d'après les règles ordinaires. C'était un Saxon du XVI^e^ siècle. Or il y a peu de gens en état de comprendre la psychologie des Saxons de ce temps-là. On le voit, c'était réserver la question à un petit groupe d'initiés dont on se réservait le droit de dresser la liste. Au fond, c'était retirer le problème de la circulation. De tels procédés peuvent s'expliquer par des raisons infiniment respectables. Il y a avantage à renvoyer l'éclaircissement définitif de ces questions à une époque où l'opinion sera moins irritable sur ce point qu'aujourd'hui. Mais il est clair aussi qu'une pareille attitude ne saurait toujours durer. Dès maintenant un travail est possible, c'est la vérification des faits particuliers cités par le P. D. Un jugement d'ensemble soulève aussitôt des susceptibilités ; la discussion d'un texte isolé peut avoir lieu sans encombre. Or il importe de le répéter, le problème posé par le P. D. ne relève pas tant d'une psychologie raffinée ou d'une connaissance approfondie du luthéranisme, que de la discussion des faits matériels présentés par le nouvel historien de Luther.

De plus la discussion de ces faits n'est pas un de ces problèmes qui se posent seulement pour les amateurs de textes ou de curiosités littéraires. Cette discussion constitue la donnée fondamentale du livre du P. D. Selon lui, ces faux de Luther seraient l'effet et comme l'expression de son développement intérieur. L'expérience personnelle du Réformateur l'aurait amené à constater que la *concupiscentia*, entendue dans son sens le plus large, est insurmontable. C'est en fonction de cette donnée que Luther aurait remanié la théologie de la justification. Dans ce travail, il rencontrait la doctrine de saint Augustin, et d'après le P. D., c'est consciemment qu'il l'a faussée. D'une part, il place l'essentiel du péché originel dans la *concupiscentia*, qui prenait ainsi un caractère de fatalité religieuse. D'autre part, il présente

1. Cf. l'article *Luther et le Luthéranisme, d'après le R. P. Denifle*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1904, p. 358-371.

cette doctrine comme étant celle de saint Augustin. Il est sûr que cette deuxième affirmation est matériellement inexacte. La doctrine de saint Augustin sur le péché originel, bien que n'ayant pas la netteté de celle des grands scolastiques, depuis saint Anselme, est toute différente de l'idée que Luther en donne. Saint Augustin est incomparablement plus près des scolastiques que de Luther.

Comment expliquer cette erreur de Luther? De toutes les solutions possibles, celle du P. D. est la plus simple en théorie, la plus exempte de nuances, mais aussi la plus accablante pour Luther. Le P. D., après avoir reconstitué le développement intérieur de Luther, croit saisir le Réformateur en flagrant délit de falsification des textes : pareille constatation, si elle est absolument exacte, empêche d'admettre, au moindre degré, la bonne foi et, par suite, la plus petite excuse. De telles conclusions sont si graves qu'on ne saurait trop les vérifier. Bien des circonstances peuvent atténuer, à des degrés très divers, la responsabilité de Luther. La réalité présente bien rarement un schema aussi simple et une telle absence de nuances. On ne peut, semble-t-il, s'arrêter à la solution la plus défavorable qu'après avoir montré que toute autre explication est inacceptable. On le doit d'autant mieux que toute l'histoire de Luther peut en être changée et reconstituée en sens inverse. Pour le P. D., ces textes falsifiés sont un *effet* du développement intérieur de Luther. Inversement, si on démontrait que ces textes n'ont pas été falsifiés par Luther, mais qu'il les a reçus tels qu'il les emploie, ces textes ne seraient plus un effet, mais une *cause* : ils auraient été un facteur essentiel de la psychologie religieuse du Réformateur. L'expérience intime qui lui aurait appris que la *concupiscentia* est insurmontable n'aurait plus dès lors un rôle prépondérant. Elle se serait combinée avec certaines lectures.

* * *

Le P. D. attache une importante spéciale à deux textes augustiniens. Pour lui, le faux consiste essentiellement dans la substitution du mot *peccatum originale* à celui de *concupiscentia* qui se trouvait dans saint Augustin. Voici ces deux textes, et en regard la version de Luther. Celle-ci est tirée du *Commentarius P. M. Lutheri in epistolam Pauli ad Romanos ex autographo descriptus*, du Cod. Palat. lat. 1826 de la Vaticane. La composition de ce commentaire se place en 1515-1516. C'est donc de longs mois avant l'affaire des indulgences (novembre 1517) que Luther aurait déformé la doctrine de saint Augustin.

S. Aug., *Contra Jul.* VI, c. 19, n° 60 : « Dixi sane, quomodo manent peccata reatu quae praeterierunt actu; sic e contra fieri potest, ut concupiscentia maneat actu et praetereat reatu.

Luther, *Commentarius* etc. fol. 30[b]. *quod habitat in me peccatum* (*Ad Rom.* VII, 17. Peccatum appellat, quia secundum B. Augustinum, licet in baptismo sit remissum quoad reatum, manet tamen in actu, et ursus inclinat ad peccatum [1].

1. Je place ce texte (fol. 30[b]) en premier lieu, parce qu'il est le premier chronologiquement. Le texte du commentaire de la lettre *Ad Romanos* qui est placé à la suite (fol. 144) contient une déformation textuelle qui est de date postérieure. Cet ordre diffère de celui adopté par le P. D. qui parle d'abord du texte (fol. 144) puis de celui (fol. 30[b]. L'ordre suivi ici n'est pas indifférent, si la première déformation peut expliquer la seconde.

S. Aug., *De nuptiis et concupiscentia*, I, c. 25, n° 28. « Si autem quaeratur quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universorum facta est remissio peccatorum.... ad haec respondetur dimitti concupiscentiam carnis, non ut non sit, sed ut non imputetur. »

Luther, *Commentarius* etc. fol. 144 : « Sed beatus Augustinus praeclarissime dixit : peccatum in baptismate remitti non ut non sit, sed ut non imputetur ». (H. Denifle, *op. cit.*, p. 460, 461).

Dans ces textes, la substitution de *peccatum originale* à *concupiscentia* a les conséquences théologiques les plus graves. Considérons le premier texte.

D'après saint Augustin, le baptême efface tous les péchés, mais la concupiscence reste : c'est la peine du péché. Au lieu de cela, Luther écrit un non-sens : « La faute du péché originel est remise, mais le péché originel reste comme principe d'action ». Le péché originel étant constitué par la faute, si celle-ci est remise, il n'y a plus de péché originel. Il y a là deux alternatives entre lesquelles il faut choisir. Or on sait que Luther regardant le péché originel comme un *habitus ingenitus* l'a considéré comme subsistant essentiellement jusqu'à la mort. C'est tout l'opposé de la doctrine catholique et de celle de saint Augustin. Notre texte falsifié a donc eu pour effet d'appuyer en apparence la doctrine de Luther sur le témoignage de l'évêque d'Hippone. Or, dit le P. D., cette substitution de termes est l'œuvre de Luther, et intentionnelle.

Remarquons d'abord que la substitution de termes qui menace de devenir si préjudiciable à Luther se trouve faite dans un texte très authentique de saint Augustin [1].

Bien plus, un texte cité par le P. D. lui-même fait croire que le *lapsus* de saint Augustin a eu une fâcheuse influence sur les théologiens. Saint Thomas écrit : « Peccatum originale..., veniente gratia, transit reatu et permanet actu quantum ad fomitem peccati vel concupiscentiam habitualem, quae operatur in homine omnem concupiscentiam actualem [2]. » Ici saint Thomas s'applique à justifier et à corriger la formule : « Peccatum originale transit reatu et permanet actu ». C'est la formule de Luther. Elle existait donc avant saint Thomas, puisqu'il juge bon, par une distinction opportune, de lui enlever son venin. En effet, on la retrouve implicite dans Pierre Lombard et en termes formels dans Pierre de Poitiers. Ce dernier écrit [3] : « Haec enim solet assignari differentia inter peccatum actuale et originale quia *originale transit reatu et non actu*: actuale vero transit actu et non reatu donec per confessionem et paenitentiam deleatur ». C'est encore la

1. Il y a en effet, un texte à rapprocher du *Contra Jul.* VI, c. 19, n° 60, cité plus haut. Ce texte est signalé par les éditeurs et le P. D. n'a pas omis de le mentionner, bien qu'il ne le cite pas. Dans le *Contra Jul.* saint Augustin ne fait que répéter un texte du *De nuptiis et concupiscentia*; I, c. 26, n° 29 : « Manent ergo [peccata] nisi remittantur. Sed quomodo manent, si praeterita sunt; nisi quia praeterierunt actu, manent reatu? Sic itaque fieri e contrario potest, ut etiam *illud* maneat actu praetereat reatu. » Sans aucun doute, ici « illud » se rapporte à « peccatum », en sorte que nous trouvons dans saint Augustin lui-même la substitution dont on veut faire un si grand crime à Luther. Evidemment, cette substitution constitue un *lapsus* amené par la construction de la phrase, et ne saurait prévaloir contre la doctrine de saint Augustin. Et le P. D. a le droit d'écrire que « ces mots, considérés dans le contexte, expriment la même doctrine. » Pareille conclusion suffit à un théologien qui s'occupe seulement de la doctrine, elle est insuffisante pour un historien qui cherche l'origine des déformations textuelles dans Luther. Sans plus de preuves, on ne saurait rendre Luther responsable d'une déformation qui, matériellement, se trouve dans saint Augustin.

2. *In* Ep. ad Rom. VII, 8.

3. Petri Pictaviensis *Sententiarum*, lib. II, c. 19. Migne, *P. L.*, t. 211, col. 1022.

formule de Luther. Pierre Lombard écrit : « Nec unquam est in aliquo peccatum actu, *praeter originale*, quin sit etiam reatu[1] ».

D'où viennent ces formules de Pierre Lombard et de Pierre de Poitiers? Elles viennent de saint Augustin. Maître Roland de Bologne, le futur pape Alexandre III, écrit dans ses *Sentences* : « Sed obicitur *auctoritas Augustini* qua dicitur: Cetera peccata transeunt actu et remanent reatu; *solum originale transit reatu et remanet actu*[2] », M. Gietl écrit en note : « *De nuptiis et concupiscentia*, lib. I, c. 26 » sans signaler aucune falsification. Or c'est exactement le texte de Luther. La variante à laquelle le P. D. attache tant d'importance a donc échappé à l'éditeur si consciencieux qu'est M. Gietl.

Il va sans dire que les théologiens du XII[e] siècle donnaient de ce texte déformé une explication radicalement différente de celle que Luther a imaginée plus tard. Mais la *formule* de Luther existait déjà chez les théologiens du XII[e] siècle et était attribuée par eux aussi à saint Augustin. Évidemment, c'est là une donnée à introduire dans le problème posé par le P. D. au sujet de l'honnêteté littéraire de Luther. Le Réformateur n'est plus seul en cause, il est en compagnie de toute une série de théologiens.

* * *

Comment ces derniers sont-ils arrivés à la formule : « Peccatum originale transit reatu sed remanet actu »? Plusieurs hypothèses sont vraisemblables. Comme ils identifiaient le péché originel et la concupiscence, ils pouvaient de très bonne foi, substituer un vocable à l'autre. Peut-être aussi cette substitution a-t-elle été provoquée par la controverse contre la théorie d'Abélard sur le péché originel. Cette théorie est ainsi résumée par Roland : « Est ergo peccatum in puero, id est, reatus vel poena peccati... non tamen est in eo peccatum, id est *actus* vel culpa seu macula peccati. *Ita peccatum commissum ab Adam non est actu in puero, sed reatu*, quia reus tenetur pro illo peccato[3] ». On voit comment le texte falsifié de saint Augustin : « Peccatum originale transit reatu sed remanet actu » était la réfutation directe d'Abélard. Pour obtenir un si bon résultat, une substitution de mots, d'ailleurs tenus pour si voisins, était, dans l'opinion de l'époque, tout indiquée.

Enfin, comment Luther est-il arrivé à la formule dont nous étudions l'histoire? Est-ce par une falsification voulue? Pour l'admettre avec certitude, il faudrait démontrer que Luther n'a rien su des déformations de la formule de saint Augustin au moyen âge. Comment fournir cette preuve? Tant qu'on ne l'aura pas donnée, ne peut-on pas admettre que Luther ayant connu la formule de saint Augustin déjà déformée, cette formule a facilité les confusions d'idées et de doctrines qui, de proche en proche, ont conduit Luther à son système définitif[4].

1. Petri Lombardi *Sententiarum* lib. II, dist. 32, n° 4. Migne, *P. L.*, t. 192, col. 732.
2. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands* (Freiburg, i. B. 1891) p. 133.
3. A. M. Gietl, *op. cit.* p. 133.
4. Ce sentiment paraît d'autant plus acceptable qu'à regarder de près le premier texte de Luther transcrit plus haut (texte du fol. 30[v]), il semble bien difficile d'y voir un faux proprement dit. Luther n'a aucune prétention à citer saint Augustin; il semble plutôt rappeler une pensée reçue dans les écoles. — Mais, dira-t-on, quelques lignes plus bas, Luther exprime exactement la pensée de saint Augustin sans substituer cette fois, *peccatum* à *concupiscentia*. Par conséquent, ajoutera-t-on, il connaissait le texte exact. La première citation est donc falsifiée. — Mais cette circonstance est-elle vraiment si ag-

Dans cette théorie, on ne parlerait pas de faux de Luther au sujet de notre premier texte, ni sans doute aussi au sujet du second : « Sed beatus Augustinus praeclarissime dixit : *peccatum* in baptismate remitti non ut non sit, sed ut non imputetur ». Comme on le voit, c'est toujours la même substitution de vocables. Elle se trouve, comme la première, dans le Commentaire de Luther sur l'épître aux Romains. N'a-t-elle pas pu être suggérée par la première? D'ailleurs en 1515-1516, Luther avait-il des motifs de recourir à des déformations aussi systématiques et voulues? Son insuffisance théologique, si bien mise en lumière par le P. D., ne serait-elle pas, dans le cas présent, plus responsable que son caractère?

Je soumets très respectueusement mes hésitations relatives à ces deux textes, au R. P. D. Mais, comme il est dit dans l'article paru dans le numéro précédent, je ne me range pas pour cela au nombre de ceux qui rejettent l'ensemble des faits relevés par lui.

Louis SALTET.

gravante? Si Luther avait voulu tromper, n'aurait-il pas supprimé des indices aussi visibles et aussi fâcheux? Donc l'argumentation ci-dessus prouve trop... D'ailleurs, Pierre Lombard et Pierre de Poitiers donnent, aux endroits cités, à quelques lignes d'intervalle, notre texte de saint Augustin, sous la même double forme, un texte donnant *concupiscentia*, l'autre *peccatum*. La seule différence entre eux deux et Luther, c'est que différant en cela de Roland), ils n'attribuent pas le texte avec la leçon *peccatum* à saint Augustin, mais le regardent comme un axiome d'école. (*P. L.*, t. 192 col. 752 et 727; t. 211 p. 1022, § 42 et 43).

Il est vrai que (p. 468, n. 1 le P. D. cite un passage de Luther plus significatif que le texte fol. 30[b] du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. Voici ce passage : « Sicut enim, ut idem [S. Augustinus] ait, aliquod peccatum transit actu et manet reatu (sicut est omne actuale), ita e contra hoc originis peccatum transit reatu et manet actu. » Ici, Luther paraît vouloir citer exactement. Or, la substitution de *peccatum* s'y trouve. — Sans aucun doute. Mais ce texte est postérieur d'une *quinzaine* d'années au premier. Il doit donc être jugé en fonction du premier (fol. 30[b] du *Commentaire sur l'Epître aux Romains*).

NOTES ET CRITIQUES

L'acte de foi autorise, suppose, réclame des démarches préliminaires qui permettent d'établir ce que les théologiens ont nommé la crédibilité du christianisme. Elles diffèrent suivant les esprits. M. Brunetière signale trois étapes qu'il propose à ses contemporains et qu'il a sans doute parcourues lui-même *sur les chemins de la Croyance*[1]. La première est l'*utilisation du Positivisme*, la seconde aura pour objet d'examiner et de résoudre *les difficultés de croire ;* la troisième sera la démonstration de la *Transcendance du christianisme.*

Le livre qu'il nous présente est consacré au Positivisme. L'auteur abandonne aux « agrégés de philosophie » l'exposition exacte et intégrale du système, son histoire dans l'évolution de la pensée humaine ; il ne se propose pas de nous convertir au « comtisme », puisqu'il emploie la méthode du Maître pour revendiquer le droit de résister à ses conclusions et de les combattre. Il ne méconnaît pas la légitimité des reproches que les théologiens adressent à la doctrine d'A. Comte, mais il les exhorte à établir, par les principes mêmes que ce philosophe a mis hors de doute, l'universalité du phénomène religieux. Si l'on prouve que la morale ne se constitue, ne se justifie, et ne se maintient que par la religion : qu'une religion est essentiellement morale et surnaturelle ; qu'enfin le catholicisme répond seul à ces exigences : on n'aura pas sans doute fourni la preuve apodictique de son origine divine, mais on aura évidemment préparé les hommes de bonne foi à l'admettre : on les aura orientés dans la vraie direction, et guidés sur la voie droite qui mène à la croyance. — Tel est l'objet de ces études déjà publiées dans la *Revue des deux Mondes.*

La première est une *Vue générale du Positivisme.* Il nous apparaît d'abord comme une critique de la philosophie du XVIII[e] siècle, qui faisait dépendre la morale de la législation, l'absolu du relatif, le nécessaire du contingent ; du subjectivisme, qu'il réduit au scepticisme ; d'une fausse conception de la science, qu'il renferme en ses justes limites déterminées par son objet. A cette action destructive succède la construction d'une philosophie dont les principaux caractères sont d'être objective, évolutive et critique : elle est objective, puisqu'elle est fondée sur le fait et qu'un fait est le même pour tout le monde : ce qui est divers et en fonction de la mentalité de celui qui l'observe, c'est l'hypothèse qu'il suggère ou la théorie qui en explique la production. Elle est évolutive, en ce sens qu'elle introduit dans tous nos ordres de connaissances, le mouvement, le devenir, la vie qui éclairent seules les sciences biologiques, types de toutes les autres ; elle est critique, parce qu'elle n'admet ni la table rase, ni le doute universel, ni la pensée autonome et spontanée, qu'elle tient compte des antécédents,

(1) *Sur les chemins de la Croyance : Première Étape : l'Utilisation du Positivisme* — par F. Brunetière, Paris, Perrin, 1905.

des développements d'une doctrine, et rend tous leurs droits aux procédés historiques de comparaison et de filiation, pour coordonner et utiliser le long labeur de l'humanité. Enfin, A. Comte rend « au cœur » la place souveraine qu'il doit occuper, et il entend avec raison, sous ce mot, l'ensemble de nos facultés affectives, lien et support de la société des hommes. C'est donc par une morale que son système se termine et se couronne, et, parce que cette morale exige un absolu, par l'aveu de l'inconnaissable, du mystère avec lequel la religion se propose et s'impose. A tous ces titres, on peut essayer l'*utilisation du Positivisme*.

Tel est le titre de la seconde étude, divisée en trois chapitres : *l'erreur du dix-huitième siècle — la métaphysique positiviste — la religion comme sociologie*.

L'erreur du dix-huitième siècle fut la transformation de la question morale en question sociale ; Voltaire et Rousseau, Montesquieu et Diderot, divisés en tout le reste, souscrivent à ces paroles d'Helvétius : « Les vices d'un peuple sont toujours cachés au fond de sa législation ». La conséquence n'est pas seulement la subordination, mais la destruction de la morale, conditionnée par les utilités sociales éminemment modifiables, successives et changeantes. De ce qu'elle est progressive, on ne saurait prétendre que la morale n'est pas immuable, pas plus que des progrès de la science on n'induit l'inconstance des lois naturelles. L'irresponsabilité découle de l'erreur des Encyclopédistes, puisqu'on nait fatalement dans telle ou telle société et que, les institutions conditionnant les mœurs, engendrent les actes individuels ; l'âme de vérité qui anime le socialisme est précisément d'être une protestation éloquente et vengeresse contre le plat utilitarisme du siècle de Voltaire, et, si celui-ci n'a pas *sorti* toutes ses conséquences pernicieuses, c'est que l'expérience des économistes a résisté aux conceptions pures et arbitraires des philosophes.

Mais ce qui résume et exprime le Positivisme, ne serait-ce pas la négation raisonnée, systématique et doctrinale de toute métaphysique ? — Ce fut assurément le dessein, la prétention de son auteur. Cependant si le *fait* l'a conduit, l'a contraint à édifier une religion, il a donc abouti malgré lui à des affirmations qui impliquent les notions essentielles sur lesquelles la métaphysique est fondée. Le relativisme d'A. Comte lui a permis, ou plutôt l'a obligé d'enlever à la science le caractère d'absolu qui autorisait ses ambitions et expliquait ses excès : en la réduisant à la découverte des lois, des rapports constants, des relations entre la nature et l'esprit de l'homme, il lui retire le droit supérieur dont l'investissent un Renan ou un Berthelot, au gouvernement des esprits. Le mirage d'une religion de la science s'évanouit, si la science est distincte de la religion et n'a d'efficace ni pour la combattre ni pour la justifier. Et enfin, sous la constance et la nécessité des lois, qui distinguent la science de l'art, nous découvrons la réalité du monde extérieur, dont l'existence s'impose ; nous affirmons l'inconnaissable, dont le connaissable est le signe, et l'absolu qui explique seul le relatif : de telle sorte que la métaphysique demeure le fondement essentiel de la science et qu'elle rentre en souveraine dans la conception des choses, en vertu des efforts mêmes qui furent tentés pour la bannir et la proscrire.

Un autre et très important service dont nous sommes redevables à l'auteur de la *Philosophie positive*, est d'avoir mis en lumière le caractère social de la Religion. « La Religion consiste, écrivait-il, à régler chaque nature individuelle et à rallier toutes les individualités » et certes, la définition n'est pas adéquate à cet office, mais elle l'implique, si toute religion

est, « un motif de rassemblement », aux sociétés de croyances. Dogmes, préceptes, rites, autant de manières de grouper par la pensée, la conduite et le culte ceux qui les affirment, les observent et les accomplissent. La religion subordonne les sentiments personnels aux sentiments sociaux : son pire ennemi, son efficace dissolvant est l'individualisme qui transforme la croyance en opinion et la certitude en hypothèse. C'est le triomphe du subjectivisme et c'est pour cela que le Protestantisme aboutit à la religion naturelle, pure contradiction et déformation monstrueuse de la Religion. Est-ce à dire que la valeur propre ou intrinsèque d'une religion se mesure à l'efficacité de son action sociale? Non, sans doute, puisque le caractère sociologique d'une doctrine ne démontre pas son origine surnaturelle, mais si la religion seule fournit un principe de conduite que l'expérience morale, le respect de soi-même ou la solidarité ne peuvent nous offrir, ou nous garantir, on conviendra que sa nécessité est un préjugé favorable à sa divinité et le lien logique et historique entre la religion et la sociologie nous oblige à reconnaître les attaches réelles qui les unissent l'une à l'autre.

Nous pouvons maintenant conclure et ce sera sous la forme presque algébrique d'une « équation fondamentale ». Pour en vérifier les termes nous dirons d'abord que les questions sociales ne sont politiques ni économiques, car la politique ne se soucie que des intérêts, exclut le sentiment, se préoccupe du citoyen plus que de l'homme et souvent de celui-là aux dépens de celui-ci, ne formule enfin que des droits, tandis que ceux-ci n'existent et ne se prescrivent qu'en fonction de devoirs.

L'économie n'a d'autre objet que la production et la répartition de la fortune. Une digression sur l'esclavage éclaire et confirme ces propositions, en montrant historiquement l'influence des croyances et des sentiments sur les mœurs et du progrès des mœurs sur la libération et l'émancipation de la personne humaine. La question sociale est une question morale; mais elle-même, la morale, suppose « une origine commune, une raison du dehors, souveraine et impérative, de tendre tous ensemble, et chacun individuellement vers un but commun. » Il faut donc que cette puissance nous dépasse, nous et nos institutions dans l'espace comme dans la durée; et voici l'équation annoncée :

Sociologie = Morale
Morale = Religion
d'où Sociologie = Religion.

Si cela est vrai, on jugera qu'il n'est pas téméraire de considérer « l'utilisation du Positivisme comme la première étape du vingtième siècle sur les chemins de la croyance ».

Cet ouvrage est un essai d'apologétique vigoureux et hardi. On peut, on doit peut-être, discuter certaines affirmations de M. BRUNETIÈRE. Les « agrégés de philosophie » lui demanderont comment il s'y prend pour déclarer absurde le problème de la réalité du monde extérieur, puisque, d'après son propre aveu, la difficulté de le résoudre est malaisée et qu'il comporte trois solutions différentes. Les comtistes ne seraient pas très embarrassés pour extraire de l'œuvre confuse du Maître quantité de textes opposés aux conclusions que M. BRUNETIÈRE en déduit. Les théologiens formuleront des objections sur la relativité de la connaissance et la nature de l'Inconnaissable. Nous savons que M. BRUNETIÈRE est homme à leur te-

nir tête, et qu'il leur opposera de bonnes raisons, non sans les revêtir parfois d'une forme paradoxale. Tous, néanmoins, s'ils sont impartiaux et sincères, rendront hommage aux qualités de ce vaillant et puissant lutteur : à la précision de sa pensée, à la largeur de ses vues, à l'étendue de son érudition, au mouvement progressif et à l'enchaînement rigoureux de ses arguments, à la merveilleuse propriété d'une langue personnelle et savoureuse, d'un seul mot à la maîtrise que révèle, en tous les sujets qu'il traite, ce critique éminent et convaincu.

* * *

Nous empruntons les lignes qui suivent à la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1904, p. 933-935.

Le R. P. DELATTRE, S. J., a publié, sous le titre : *Autour de la question Biblique, Une nouvelle école d'exégèse, les autorités qu'elle invoque* (Liège, Dessain, 1904. In-8, 360 p.), une œuvre de polémique contre l'école critique actuelle d'exégèse catholique, dont il considère le R. P. Lagrange, O. P., comme un des principaux chefs. C'est le récent ouvrage du savant dominicain de Jérusalem, *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament*, que l'auteur vise principalement. En seconde ligne, il attaque l'exposé que Dom Sanders, O. S. B., a donné, dans ses *Études sur saint Jérôme*, de l'opinion du saint Docteur sur la nature de l'inspiration. Il a enfin quelques traits à lancer au docteur Poels, au sujet d'un article écrit par lui dans une revue hollandaise. Nous devons nous borner à signaler ici l'ouvrage du P. DELATTRE, d'abord parce que le plus grand nombre de ses chapitres s'occupent de textes de l'Ancien Testament, ensuite et surtout parce que l'auteur discute une question de principe qui relève de la théologie proprement dite ou qui serait à examiner dans une revue biblique, mais qui ne rentre pas dans l'objet propre de la *Revue d'histoire ecclésiastique*. Il est vrai que le P. Delattre s'efforce d'enlever à la « nouvelle école » les « autorités qu'elle invoque », saint Jérôme et Léon XIII, et qu'ainsi son livre se rattache à l'histoire des doctrines.

Pour ce qui regarde saint Jérôme et l'interprétation qu'en a donnée Dom Sanders, on peut rapprocher de l'exposé du P. DELATTRE, le compte rendu que Dom Morin, O. S. B., a fait ici même (voir *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1904, t. V, p. 309 s.) des *Études* de Dom Sanders. Le savant Dom Morin nous semble avoir bien marqué ce qu'on peut tirer de saint Jérôme sur la question. En parcourant les autorités patristiques, le P. Delattre ne s'est d'ailleurs pas demandé si les écrivains de l'Église ont connu et ont pu résoudre explicitement la question telle qu'elle s'est posée aux catholiques, dans le dernier siècle, en face de découvertes récentes, et si la théorie des « apparences sensibles » en matière scientifique ne fut pas elle aussi à certains temps « nouvelle » dans l'Église.

Quant à l'Encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII, il est étrange que le P. DELATTRE veuille y trouver la condamnation de la théorie du P. Lagrange, puisqu'il écrit lui-même (p. 30) que cette théorie « était à peu près, sinon tout à fait, inconnue lors de la publication de l'Encyclique, et pas un mot dans le document n'en suggère l'idée ». C'est donc contre d'autres théories que fut dirigée l'Encyclique, en particulier contre celle dont Mgr d'Hulst s'était fait le rapporteur dans le *Correspondant* : et c'est d'après ces théories qu'il faut expliquer les paroles du Souverain Pontife.

L'état des choses ne serait-il pas le suivant? Pour les sciences naturelles, le Pape énonce d'abord le principe général : « *Nulla quidem theologum inter et physicum* vera *dissensio intercesserit* ». Mais en cette matière, le souverain Pontife marque un principe particulier dont on pourra se servir pour montrer que ce désaccord n'existe pas (*de cujus aequitate regulae in consideratione sit primum*, etc.) : c'est que l'Ecriture n'a pas pour but d'enseigner les sciences, que par conséquent elle en parle « *sicut communis sermo per ea ferebat tempora* »; or, ce *communis sermo* suit d'ordinaire « les apparences sensibles ». La fameuse transition employée par Léon XIII pour passer aux difficultés historiques : « *Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, juvabit transferre* », transition sur laquelle roule presque tout le débat, ne se rapporte pas formellement à cette considération particulière relative aux choses physiques, dont nous venons de parler, et dont en réalité elle est séparée par tout un paragraphe sur l'incertitude de beaucoup d'assertions scientifiques. Cette transition, on le voit à la phrase suivante, fait allusion à l'idée générale énoncée quant aux sciences physiques, idée qui a dominé tout le développement précédent, à savoir qu'il ne peut pas y avoir de *véritable* désaccord entre la science et la Bible. Et de fait, à la fin de ce chapitre, Léon XIII résume tout ce qu'il a dit en appliquant cette idée générale et aux sciences naturelles et à l'histoire : « *Nihil propterea ex rerum natura, nihil ex historiae monumentis colligi posse quod cum Scripturis revera pugnet* ». (Le pape, qu'on le remarque, parle toujours dans les mêmes termes des erreurs scientifiques et des erreurs historiques.) Seulement en matière historique, Léon XIII n'indique pas un moyen particulier analogue à celui qu'il a indiqué pour les sciences, de montrer l'absence de désaccord. Il se borne à rejeter un principe de solution : « *Nec enim toleranda est eorum ratio qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea pertinere.* » Tel est l'énoncé de la théorie rejetée. Mais cette théorie, en fonction de laquelle il faut comprendre les explications données dans la suite par le Pape, n'a rien de commun avec celle du P. Lagrange, partisan même de l'inspiration verbale. S'il ne faut donc pas chercher dans l'Encyclique les *énoncés* de la « nouvelle école », il ne faut pas non plus vouloir y trouver sa condamnation. Reste à voir si les prémisses de la solution particulière donnée pour les difficultés scientifiques, à savoir que l'Ecriture n'a pas pour but d'enseigner les sciences et par conséquent en parle « *sicuti communis sermo per ea ferebat tempora* », ne peuvent pas, dans les passages qui n'ont pas d'importance dogmatique, être appliquées aux matières historiques, pour légitimer, en ces matières, une conclusion analogue. Nous ne savons pas si le P. Lagrange, mis personnellement en cause, jugera bon de reprendre la question, en précisant certains points qu'il a rapidement touchés dans les conférences dont la *Méthode historique* n'est que la reproduction.

LA RÉDACTION.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

L'INSPIRATION SCRIPTURAIRE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

Dans le *Cursus Scripturae Sacrae* publié par les PP. Jésuites, les commentaires dus au R. P. de Hummelauer sur les différents livres du Pentateuque, occupent une place des plus honorables. Ils participent à la sûreté de doctrine théologique et à l'abondance d'information exégétique qui ont fait apprécier cette collection. Et si les biblistes de profession ne souscrivent pas à toutes les hypothèses du P. de Hummelauer relatives au triage et à l'âge des sources, ils ont reconnu du moins la conscience et la sincérité de l'effort tenté par l'auteur. En Allemagne, on n'aurait pas hésité à lui reconnaître la *Kirchlichkeit,* ce qualificatif plus fortement nuancé que notre terme de « sens ecclésiastique », et qui là-bas ne se donne qu'à bon escient et aux seuls *auctores probati*. Tout au plus des réserves auraient-elles pu être exprimées par ce petit groupe que conduit le professeur Kaulen, le même qui formula la fameuse « protestation énergique » contre le livre de M. Schœpfer, livre cependant revêtu de l'approbation d'un prince-évêque d'Autriche et dont la traduction française par M. Pelt a été si chaleureusement recommandée par M. Vigouroux. Comme si l'approbation des supérieurs hiérarchiques ne valait pas au point de vue de la *Kirchlichkeit* le placet d'un professeur attardé, appartînt-il même à une université allemande ! C'est dire que le public catholique fut grandement satisfait d'apprendre que le Souverain Pontife avait nommé le P. Hummelauer membre consulteur de la Commission biblique. On y vit comme une ratification du témoignage porté en 1900

devant le Congrès de Munich par le P. Grisar, lorsque celui-ci disait de son confrère exégète qu'il était muni de toutes les garanties d'orthodoxie qui s'attachent à la robe même qu'il porte. Dès lors, on comprendra qu'un nouveau livre [1] sorti d'une plume aussi autorisée que celle du P. de Hummelauer mérite un intérêt spécial de la part des lecteurs du *Bulletin*. Nous essaierons d'en reproduire les lignes principales; mais auparavant nous rappellerons les principes qui en sont plus ou moins explicitement la base et le point de départ. Les citations sur lesquelles nous appuierons cette première partie de notre travail montreront combien la parole citée plus haut du P. Grisar est justifiée par les faits, au moins quant aux fondements théologiques sur lesquels le P. de Hummelauer a construit son livre.

***

Toute étude sur l'inerrance de la Bible en matière d'histoire n'a de chance de faire quelque lumière, que si elle se ménage un maximum de clarté et un minimum de confusion possible sur la nature des deux termes dont elle étudie les rapports. Comme nous le verrons plus loin, le livre du P. de Hummelauer s'occupe principalement du second terme en cherchant dans la distinction des genres littéraires narratifs une précision plus grande pour la définition de l' « histoire ». Occupons-nous d'abord du premier terme, l'inerrance.

Le fait de l'inspiration est un dogme ; mais si nous sommes bien fixés sur le *quia*, nous le sommes moins sur le *quomodo* : la nature de l'inspiration est encore un thème à controverse théologique. Est-ce une motion de la volonté avant d'être une assistance et une illumination de l'intelligence? En quoi consiste cette illumination? Si ces questions et quelques autres semblables n'ont pas encore reçu de solu-

1. *Exegetisches zur Inspirationsfrage* [*Biblische Studien*, IX, 4], Fribourg, Herder, 1904. — 8°-129 pp.

tions unanimement admises, ne serait-ce pas que le point de départ de la discussion a été mal choisi? qu'au lieu de se baser sur des faits accessibles au contrôle on se sera basé sur des principes ou des formules susceptibles d'interprétations divergentes? Si, par exemple, on part du principe *Spiritu sancto dictante*, on arrive presque fatalement à la confusion entre l'inspiration et la révélation, ou du moins la distinction encombrante entre un sens strict et un sens large de la révélation (: Dieu fait penser l'homme inspiré). Cette distinction des deux sens du même mot une fois établie, rien n'empêche d'émettre la proposition : « Toute la Bible est révélée » (au sens large); mais du coup le danger de la confusion entre deux concepts essentiellement distincts est introduit dans la discussion. Or, « *nec revelatio stricto sensu, nempe manifestatio rei occultae, nec nova revelatio sensu latiori, prima videlicet veritatis propositio divinitus facta, pertinet ad essentialem notionem inspirationis* »[1]. Car « ou bien l'auteur inspiré doit écrire ce qu'auparavant il ignorait ou peut-être ne pouvait pas savoir, ou bien il doit, sur l'ordre de Dieu, faire part de ses connaissances déjà acquises. Dans le premier cas il est besoin d'une révélation, c'est-à-dire d'un enseignement divin autoritatif qui remédie au non-savoir de l'écrivain humain. Dans le second cas, une pareille révélation n'est pas nécessaire; car pour écrire ce qu'on sait, il n'est pas requis qu'on l'apprenne de nouveau. Puis donc que l'inspiration peut subsister sans révélation, la révélation n'est pas de l'essence de l'inspiration »[2]. La nécessité de tenir distinctes inspiration et révélation est également proclamée par le P. Durand S. J. : « Là où les moyens naturels suffisent, Dieu n'a pas coutume d'intervenir en personne. En tout cas, une

1. Franzelin, *Tract. de div. trad. et script.*, p. 723. — Cela n'empêcha pas Franzelin de dire lui-même : « inspiratio quaevis ad scribendos libros sacros erat revelatio (sensu minus stricto) », p. 351.

2. Ch. Pesch, S. J., *Zur neuesten Geschichte der katholischen Inspirationslehre*. Freiburg i. Br. 1902, p. 72 s.

semblable intervention ne se suppose pas, elle est à prouver... L'auteur des *Rois*, qui a mis par écrit la merveilleuse histoire du prophète Élie..., n'avait pas besoin d'apprendre par révélation le récit qu'il avait à faire [1]. » N'est-ce pas, du reste, aussi le sens de la définition du Concile du Vatican déclarant que les Livres de l'Écriture sont sacrés et canoniques parce qu'ils *contiennent* la révélation?

La confusion devient encore plus facile lorsqu'il s'agit des prophètes : aussi il importe de distinguer ici entre inspiration prophétique et scripturaire. Qu'on identifie, si l'on veut, l'inspiration prophétique avec la révélation dans le sens tantôt strict tantôt large, en y ajoutant, pour le cas de la prédication orale, l'impulsion de transmettre oralement l'objet de la communication divine : il n'en reste pas moins vrai que l'inspiration prophétique est essentiellement différente de l'inspiration scripturaire. Cette dernière a, par définition, comme but une *scriptio libri* : les prophètes non écrivains ne l'ont donc pas reçue. Elle peut se surajouter à la révélation et à l'inspiration prophétique; les deux charismes peuvent coexister, mais ce cas ne peut se produire que chez les prophètes écrivains. « L'inspiration et la révélation, ne sont nécessairement réunies que dans le cas du prophète à qui Dieu commande d'*écrire* le message dont il l'a chargé auprès des hommes [2]. » Mais, « même dans le cas des pro-

1. *Revue du clergé français*, 1903, t. 33, p. 16. — Cf. Ubaldi, *Introd. in Sacr. Script.*, Romae, 1878, vol. II, p. 103 : « quamvis verum sit in Scripturis multa etiam revelata scriptoribus fuisse, non tamen hoc semper fieri debuit aut factum et quamvis omnia inspirata sint ». — P. Lagrange, *Méthode historique...* 2e éd. 1904, p. 79 : « ... on en arrivait, çà et là, à confondre révélation et inspiration et à interpréter, comme révélées, des pensées d'origine humaine que le but de l'inspiration n'était pas de révéler à nouveau, mais de conserver par l'écriture ». Cf. aussi *Clypeus Theol. thom.* ed. VI. Lugduni 1681, vol. IV, p. 248 : « Sicut in necessariis Deus deesse non solet, ita nec in superfluis redundare : superfluum autem fuisset de novo infundere supernaturaliter quod iam naturali notitia cognitum atque perspectum sacris scriptoribus erat ». — Granelli, dans la revue *Divus Thomas* 1903, fasc. 5, p. 491 : « Sedulo attendere debent lectores ad distinctionem... inter revelationem et inspirationem. — (Quant à la révélation de faits connaissables naturellement) hoc... non est a priori praesumendum sed firmiter probandum ».

2. Durand, *loc. cit.*

phètes la révélation a dû précéder la mise par écrit aussi bien chronologiquement que logiquement [1] ».

Tenons donc rigoureusement distincts les deux concepts si différents d'inspiration et de révélation; nous y gagnerons de ne pas tomber dans la confusion que nous voyons régner par exemple dans la *Propaedeutica* du card. Zigliara, où nous lisons tantôt : « *Inspiratio cum iudicio sed sine acceptione.., est quid imperfectum in genere revelationis. Inspiratio denique quae est simul cum acceptione et cum iudicio est divina revelatio proprie dicta* », tantôt : « *Licet omnia S. Scripturae verba materialiter accepta non dicantur revelata, dicenda tamen sunt omnia inspirata aliquo modo* [2]. » Cet *aliquo modo* est un avertissement particulièrement instructif!

Mais à cette distinction nous gagnerons surtout de mieux comprendre cette autre formule dogmatique de laquelle on cherche à dégager la nature et les conséquences de l'inspiration : *Deus est auctor libri.* C'est l'abus et l'emploi maladroit de cette formule et de la précédente qui ont contribué à faire naître cette conception nullement catholique de la Bible comme d'une révélation venue du ciel sous la forme d'un livre tout fait. L'application purement théorique et a priori de la formule « *Deus auctor libri* », aussi bien que de la formule « *Spiritu sancto dictante* », aussi bien encore que de certaines comparaisons comme celle de la lyre que Dieu fait vibrer, nous exposent à nous former une idée tout à fait unilatérale du rôle de Dieu dans la composition des livres sacrés. « Si l'inspiration n'était qu'une dictée de l'Esprit-Saint, Dieu serait... le seul auteur véritable de l'Écriture... Mais cette conception qui fait de l'écrivain inspiré un instrument purement passif, le réduit au rôle de secrétaire ou de porte-plume est erronée; jamais elle n'a prévalu dans l'école catholique. Un livre inspiré est à la fois tout entier

1. Dausch, *Die Schriftinspiration*, 1891, p. 240.
2. Card. Zigliara, *Propaedeutica ad Sacram Theologiam.* 1884, pp. 121 et 233.

de Dieu et tout entier de l'homme... »[1] Aussi le card. Franzelin a-t-il pu dire : « *Divinam suggestionem et velut dictationem verborum in individuo non esse essentialem in notione inspirationis; ac proinde talem dictationem verborum non posse colligi ex eo quod Deus est autor Scripturae* ». Et encore : « *Saltem plerumque auctores inspiratos in verbis seligendis et in modo scribendi grammatico ac rhetorico divina assistentia tantum adiutos et munitos, non autem divinitus accepta dictatione ad unum determinatos fuisse*[2]. » Si nous prenons les mots « *assistentia tantum* » dans le sens d' « inspiration seule et sans révélation », nous en déduirons que l'auteur inspiré reste entièrement maître de son style personnel. « La vertu surnaturelle, qu'on appelle inspiration, se borne à envelopper l'activité humaine... Dieu met en œuvre les pensées de l'homme, au point de les faire siennes... Il met en branle la pensée humaine, la seconde, l'empêche de s'égarer, lui laissant d'ailleurs ce qu'elle a de personnel, de conditionné et d'imparfait ». Le fait certain et évident que les auteurs inspirés conservent sous l'action de l'inspiration leur style individuel tout aussi bien que les auteurs non inspirés, nous prouve que ceux-là sont « auteurs » au même titre et avec les mêmes droits que ceux-ci. La revendication du droit in-

1. P. Durand S. J., *Rev. du cl. fr.*, 1903, t. 33, p. 11. — De même, le P. Prat S. J., *Études*, 1901, I, p. 498 nie que l'inspiration soit une dictée. Il rappelle que le terme latin *auctor*, à l'inverse du français *auteur*, désigne *in recto* le « garant » et *in obliquo* seulement « l'auteur » qui en latin s'appellerait mieux scriptor.

2. Franzelin, *op. cit.*, p. 357. Notons cependant à propos de cette seconde citation et au risque de paraître paradoxal, que Franzelin défend une théorie qui nous semble trop large, puisqu'il nie l'inspiration verbale et ne défend que celle des pensées. Or nous croyons à l'inspiration verbale (très différente de la dictée), parce que nous croyons le *livre* inspiré tout entier, donc aussi ses parties constitutives, les mots. Pour nous l' « assistentia » fait partie essentielle de l'inspiration. Quant au « saltem plerumque » notons qu'une reproduction littérale, comme dans le cas d'une dictée, ne doit pas être supposée, mais prouvée : quand ce cas se réalise, il est dû non pas à l'inspiration mais à une révélation surajoutée. Pour se rendre compte combien ce cas, certainement très possible, est rare en fait, on n'a qu'à se rappeler par exemple les variantes avec lesquelles les Évangiles et saint Paul rapportent les paroles de la Cène.

tégral au titre d'auteur pour l'homme inspiré n'implique pas une restriction du droit au titre d'auteur pour Dieu inspirant ; mais elle nous avertit de ne pas étudier *in abstracto* et sans tenir compte des faits la formule « *Deus auctor* ». A serrer celle-ci de trop près on se heurte à une fin de non recevoir de la psychologie et de l'expérience littéraire qui se refusent à reconnaître à un seul et même auteur des différences de mentalité et de style aussi variées que celles de la Bible. En appliquant cette formule d'une façon rigide et purement théorique, on s'embarque dans des difficultés insurmontables, dont l'origine peut s'expliquer, *mutatis mutandis*, par une phrase que le card. Franzelin emploie dans une circonstance analogue : « *Error in ipsa re et doctrina viri eruditi, nisi ego fallor, originem habet ex errore methodico. Voluit nimirum ex rerum intestina necessitate et a priori decernere* (*de amplitudine inspirationis*), *cum tamen de ea non nisi a posteriori* (*ex testimonio divino*) *constare queat* [1]. »

Il semble donc que, pratiquement et au point de vue de la méthode, il importe souverainement de ne pas tabler exclusivement sur telle ou telle formule dogmatique quand il s'agit d'étudier la nature de l'inspiration et sa conséquence nécessaire, l'inerrance. L'une et l'autre se sont concrétisées et manifestées dans des faits ; or il vaut mieux étudier, dans ses effets constatables, la nature peu connue de la cause, conclure *a posteriori* et par induction du domaine des faits à celui des idées, que suivre le chemin inverse.

Évitons donc tout ce qui pourrait ressembler à l'*a priori* exclusif, et donner naissance à des conclusions dont les faits ne s'accommoderaient pas. Ce n'est qu'à cette condition que nous comprendrons le caractère littéraire très différent des livres historiques, prophétiques et didactiques comparés entre eux. Et quand Cornély, Kaulen, etc., après saint Jérôme et tant d'autres, affirment que par exemple le style de l'Épî-

1. Franzelin, *op. cit.*, p. 726.

tre aux Hébreux est différent de celui des Épîtres absolument pauliniennes, quand les exégètes les plus conservateurs affirment que les livres d'Isaïe et d'Ézéchiel portent l'empreinte de personnalités très nettement marquées et témoignent de la valeur littéraire très différente de leurs auteurs[1], ils ne font en somme qu'appliquer la méthode *a posteriori* et constater des faits certains, dont l'observation peut, plus efficacement que la spéculation exclusive[2], contribuer à nous fixer sur les rôles des auteurs divin et humain d'un livre inspiré.

Nous pouvons faire un pas en avant. Si l'inspiration n'introduit de modification essentielle ni dans l'activité humaine, ni donc dans le style personnel de l'auteur inspiré, ni dans la forme littéraire qu'il a choisie; si, « *in modo scribendi grammatico ac rhetorico* » (Franzelin), elle se borne à le

1. La distinction entre Dieu, auteur principal, et l'homme inspiré, auteur secondaire, n'enlève à ce dernier rien de ce qui fait d'un écrivain l'auteur proprement dit de son livre. « Tout ce qu'un écrivain humain fait en vertu de sa nature humaine, quand il veut écrire un livre, tout cela les écrivains sacrés l'ont fait. » *Rev. thomiste*, 1895, p. 110. Qu'on se rappelle du reste les prologues si suggestifs de II Mach. II, 20-33 et Luc I, 1-4. — Néanmoins le P. Billot, *De inspiratione S. Scripturae*, 1903, tout en accordant que l'auteur inspiré n'est pas un simple scribe ou secrétaire (p. 39), demande qui voudra soutenir « *tam meum esse librum quem alio dictante scripsi, quam quem proprio marte propriaque minerva composui?* » (p. 59). On voit combien l'emploi trop exclusif et purement théorétique de la formule « *Spiritu sancto dictante* » peut rendre difficile la conciliation de l'inspiration avec les droits de propriété littéraire de l'auteur humain. Et cependant, remarque le P. Bonaccorsi (*Questioni bibliche*, Bologne, 1904, p. 98), cette conciliation « ne devrait pas paraître trop incompréhensible à un théologien, comme le P. Billot, qui a étudié et enseigné le traité *De gratia*. Les œuvres faites sous l'influence et la motion de la grâce, en sont-elles moins humaines, moins personnelles et moins propres à celui qui les accomplit? » Et il renvoie le P. Billot à la *Rev. thom.* citée plus haut, pour le cas où celui-ci « no vuol fare una questione sofistica di parole, ma questione di sostanza » (p. 97).

2. P. Prat S. J., *La Bible et l'histoire*, Paris 1905, p. 48, note 2 : « Un théologien scolastique vient d'écrire un opuscule sur l'inspiration. Bien qu'il ne soit pas sur son terrain ordinaire — ce dont on s'aperçoit du reste — il s'en tire en homme d'esprit et de talent..... Mais... malgré la répugnance qu'il doit éprouver à descendre aux faits concrets et réels, le lecteur attendait cela de lui. Il s'agit ni de phraser, ni de ruser, ni de biaiser... ». La première phrase du P. Prat contient une appréciation générale de l' « opuscule » en question; la seconde vise la méthode que suit le « théologien scolastique » (qui n'est pas nommé) pour répondre négativement à la question littéraire des citations implicites.

seconder et à le prémunir, c'est donc qu'elle est aussi bien compatible avec la poésie qu'avec la prose, avec le dialogue qu'avec la méditation, avec la parabole qu'avec l'histoire, en un mot qu'elle ne modifie pas plus le genre littéraire que le style. Tout au plus pourrait-on faire une restriction pour le cas où l'un ou l'autre des divers genres littéraires serait indigne de Dieu[1] : or pareille éventualité est exclue, car aucun genre littéraire bien compris n'explique un conflit avec la vérité ou la morale et celui de tous qui à ce point de vue paraîtrait devoir être écarté le premier, comme contenant le plus de fiction, la parabole, est précisément celui qui est employé de préférence par Notre-Seigneur dans les Évangiles[2]. C'est que la parabole, comme tout autre genre littéraire, a sa vérité propre, la seule affirmée par l'auteur : c'est donc la seule qu'il faille établir quand il s'agit de fixer le sens d'un texte, de prouver la présence ou l'absence d'une erreur. Il s'ensuit que la détermination du genre littéraire d'un texte a la même importance capitale que la détermination de son sens : la première est en fonction de la seconde.

Nous arrivons à la même conclusion par un autre chemin.

L'Encyclique *Providentissimus* signale le rôle que joue l'intention de l'auteur dans l'expression de la pensée inspirée, en disant que Dieu « *ita scribentibus adstitit ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet, et recte mente concíperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent* »[3]. En d'autres termes : « Dieu enseigne tout ce qui est enseigné dans la Bible ; mais il n'y enseigne rien que ce qui est enseigné par l'écrivain sacré et ce dernier n'y enseigne que ce qu'il veut enseigner[4]. » Ces

1. Cf. P. Prat, *loc. cit.*, p. 30 et *Études*, 1901, I, pp. 482 s.

2. Le fait que même la pseudonymie est reconnue aujourd'hui pour le livre de la Sagesse par des exégètes comme Cornély, Vigouroux, Kaulen, doit nous avertir de ne pas recourir facilement aux gros mots « faux » et « faussaire » quand la critique attribue un texte à un auteur dont le nom n'est pas celui que l'ouvrage porte en titre.

3. Cf. Franzelin, *op. cit.*, pp. 347, 349 s., 361 s.

4. P. Durand, *Revue du cl. fr.*, 1903, t. 33, pp. 16-17. — Une note du savant re-

**

principes sont tellement conformes à la tradition exégétique catholique et au bon sens, qu'il n'y aurait pas lieu d'insister s'ils n'étaient pas si souvent perdus de vue en pratique. Et cependant « la seule règle de l'exégèse est de pénétrer la pensée de l'écrivain sacré et son intention »[1] et le principal écueil que doit éviter l'exégète, c'est « *ne illa in libris sacris invenire velit quae tradere noluerunt... Quare in iis* [scripturis] *non plura sunt quaerenda quam quae exhibere ipsae volunt.* »[2] Si donc « on a dit justement que Dieu, dans l'Écriture, n'affirme que ce qu'affirme l'homme qui écrit sous son inspiration », si « on peut ajouter que l'écrivain sacré n'affirme que ce qu'il veut affirmer », nous en concluons logiquement « que chaque fois la question se réduit en définitive à savoir quelle était l'intention de l'auteur humain[3] ».

Mais à quoi reconnaît-on l'intention de l'auteur? Ici encore la réponse est facile : Les « règles qui permettent de déterminer ce que l'historien sacré affirme... sont celles mêmes qu'on aurait à suivre si l'écrivain n'était pas inspiré; celles qui sont appliquées journellement dans le langage ordinaire entre honnêtes gens[4] ». En effet, il ne viendra à l'idée de personne de vouloir déterminer à l'aide de la théologie si tel morceau ou tel livre est une épopée, une fable, un roman ou une histoire; les questions de composition et de genres littéraires ne sont pas des questions *fidei et morum*, elles ne peuvent être tranchées que par les règles de rhétorique et de stylistique. « *In quantum enim humano*

ligieux nous avertit qu'il emprunte ce passage à son confrère le P. Prat, *Études*, 20 février 1901, p. 496, et il renvoie par un « cf. » au P. Lagrange O. P., *Rev. bibl.*, 1896, p. 506. En réalité, cette formule féconde et fondamentale est du P. Lagrange.

1. P. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1896, p. 506. — De même, P. Cornely, *op. cit.*, p. 552 en citant saint Augustin, *Doctr. christ.*, II, 5 (Migne, *P. L.*, XXXIV, 38) : « Sacram Scripturam legentes nihil aliud appetunt, quam cogitationes voluntatemque illorum, a quibus conscripta est, invenire et per illas voluntatem Dei, secundumquam tales homines locutos esse credimus ».

2. P. Cornely, *loc. cit.*, pp. 582, 585.

3. P. Brucker S.-J., *Études*, 1903, I, p. 224 s.

4. P. Brucker, *loc. cit.*

sermone ab hominibus, sicut reliqui libri, sunt exaratae [Scripturae], iisdem quibus illi, legibus subiacent ac proin secundum eadem praecepta sunt explicandae[1]. » Par conséquent « c'est seulement en étudiant le sens des termes, le caractère des propositions et le genre littéraire des livres que nous pouvons connaître la pensée et l'intention de l'auteur », car « l'inspiration ne change ni le sens des termes, ni le caractère des propositions, ni le genre littéraire des livres[2] ». En d'autres mots, « la portée et les affirmations d'un auteur nous sont connues par son genre littéraire et les lois qui régissent le langage humain », car « pour être inspirée, une composition ne change pas de genre littéraire et une proposition ne change pas de nature[3] ». Ceci encore est admis aujourd'hui par les exégètes les plus autorisés de France, d'Italie et d'Allemagne. L'assentiment est unanime, tant qu'il ne s'agit que de propositions ou de textes très courts; mais quand il s'agit de livres entiers, on se heurte encore çà et là à quelques esprits insuffisamment informés et à des répugnances plus instinctives que raisonnées. Et cependant rien n'empêche au point de vue théologique d'appliquer, par exemple, au discours ou à des livres tout entiers la distinction admise pour les mots entre sens naturel et sens métaphorique : car, pourquoi ne serait-il pas possible qu'un livre inspiré tout entier soit métaphorique aussi bien qu'un discours ou un mot? Pourquoi une parabole inspirée ne pourrait-elle pas s'étendre à vingt pages aussi bien qu'à une seule? Et si une courte parabole est vraie, non pas dans son revêtement d'allure historique, mais dans son enseignement religieux, le seul intentionné; si ce genre de vérité, propre à ce genre littéraire, est com-

1. P. Cornely, *op. cit.*, p. 551.

2. P. Lagrange, *Rev. bibl.*, *loc. cit.* — Cf. *Méthode hist.*, 3e éd., p. 185 : « La valeur des jugements qui paraissent affirmer ou nier dépend entièrement du genre littéraire où figurent ces propositions d'apparence catégorique. L'important est de bien déterminer quels sont ces genres littéraires... »

3. P. Prat, *Études*, 1901, I, pp. 496 s., et après lui P. Durand, *op. cit.*, p. 17. — Cf. P. Brucker, *loc. cit.*, p. 225.

plètement suffisant pour l'inspiration, pourquoi en serait-il autrement dans le cas où la parabole aurait l'étendue d'un livre? Nous n'en voyons pas la raison.

Si donc en principe l'inspiration et son corollaire nécessaire, l'inerrance, sont parfaitement compatibles avec tous les genres littéraires, même avec celui qui peut reposer entièrement sur une fiction certaine, il s'agit maintenant d'étudier la question de fait. Nous savons par l'enseignement de l'Église que chaque livre inspiré est entièrement vrai : reste à déterminer quel est le genre de vérité intentionné *hic et nunc*, donc à déterminer le genre littéraire de tel ou de tel livre; ensuite seulement et *a posteriori*, on pourra étudier avec chance de succès les effets de l'inspiration manifestés dans des réalités concrètes.

*
* *

En faisant une enquête sur l'interprétation à donner aux deux formules « *Spiritu sancto dictante* » et « *Deus auctor libri* », puis en reconnaissant l'importance capitale qu'il y avait à établir l'intention de l'écrivain, nous aboutissions chaque fois à la nécessité d'étudier le genre littéraire d'un livre inspiré. Il est temps maintenant de restreindre le débat et d'appliquer cette conclusion aux livres historiques de la Bible.

Puisque l'erreur consiste dans l'affirmation catégorique du faux, le problème, nous le disions plus haut, se réduit à la question d'intention. Or, l'intention de Dieu inspirant et des historiens inspirés est double; leur but principal est l'enseignement religieux, l'histoire n'est pour eux qu'un but secondaire ou plutôt un moyen d'atteindre le but principal : ils enregistrent des récits pour en dégager ou faire dégager des leçons religieuses ou morales[1]. En effet, la Bible « ne veut pas apprendre aux hommes des choses qui ne

1. Voir P. Durand, *loc. cit.*, pp. 7-9. — P. Prat, *Bible et Hist.*, p. 41.

sont d'aucune utilité pour le salut[1] »; elle est une grâce faite à l'homme en vue d'un but surnaturel, elle est un secours donné à l'intelligence et à la volonté en vue du salut. Tout ce qui, dans la Bible, concourt essentiellement à ce but est donc intentionné au même titre que ce but lui-même; la doctrine religieuse enseignée par la Bible est affirmée catégoriquement et par conséquent garantie de toute erreur. Mais les matériaux qui ont été mis en œuvre pour contribuer à réaliser ce but, jouissent-ils tous de la même garantie? Les données scientifiques ou historiques qui servent de véhicule à l'enseignement religieux sont-elles toutes affirmées avec la même rigueur? Oui, certainement, dans le cas où elles sont solidaires de cet enseignement. Elles jouent alors le rôle que le fait dogmatique joue vis-à-vis du dogme; ainsi en niant le fait historique de la mort de Notre-Seigneur sur la croix, on nie en même temps le dogme de la rédemption[2]. Et quand le fait n'est pas lié au dogme? En tant qu'il s'agit de faits de l'ordre scientifique, de cosmographie, de géologie, etc., la question est résolue depuis assez longtemps : les auteurs inspirés ne parlent ici que d'après les apparences et d'après le langage usité à leur époque; ils n'ont pas l'intention de se prononcer sur la réalité objective des phénomènes apparents, sur le bien fondé du langage contemporain, sur l'exactitude scientifique des opinions courantes. Ce langage et ces opinions leur servent de revêtement ou de cadre adoptés uniquement pour rapporter les faits dans leur modalité sensible; parfois encore ils leur servent de terrain commun ou de point de départ admis par leurs lecteurs; c'est alors un *dato, non concesso* (*nec affirmato nec negato*) analogue à celui dont nous nous servons dans l'argument *ad hominem*. Qu'un texte inspiré dise « le soleil s'arrêta », ou qu'il dise « le soleil parut s'arrêter »,

1. *Encycl. Providentissimus*, d'après saint Augustin, *De Gen. ad litt.*, 2, n. 20 (Migne, *P. L.*, XXXIV, 270).

2. Dans ce cas « l'enseignement de l'histoire est l'enseignement de la doctrine ». Clarke, *Tablet*, 1891, p. 612.

ou encore « les rayons solaires subirent une réfraction », ou qu'il emploie n'importe quelle périphrase contenant une autre explication moderne du phénomène, le seul sens intentionné ne sera évidemment jamais que celui-ci : « La journée, la lumière solaire dura plus longtemps ». Ce sens seul est affirmé, l'exactitude scientifique du terme ne l'est pas; le terme employé n'est pour l'idée qu'un support sur la valeur permanente ou transitoire duquel l'auteur ne se prononce pas, parce que pareil jugement n'entre pas dans ses intentions. De même, quand le lièvre est classé parmi les ruminants, l'auteur se base simplement sur l'opinion courante sur laquelle est fondée la défense : puisque tout le monde classe ainsi cet animal, on ne veut pas faire pour lui une exception à la défense générale. Cette classification est-elle exacte au point de vue zoologique? L'auteur ne s'en préoccupe pas, c'est une question sur laquelle il ne veut pas se prononcer. Que pensait-il au fond sur ces questions scientifiques? Il en pensait ce qu'en pensaient ses contemporains, il n'en savait pas plus qu'eux. Mais la question n'est pas là : l'auteur avait adopté ces opinions telles quelles, il les exprime telles qu'il les avait reçues, et ses paroles seules nous importent. Or, en nous parlant, il n'a certainement pas l'intention de garantir les opinions courantes; encore une fois, il ne veut pas se prononcer. Certes il aurait pu vouloir se prononcer; il était parfaitement possible que Dieu lui révélât des connaissances scientifiques absolument exactes, il était tout aussi possible qu'à cette révélation s'ajoutât l'inspiration, le portant à communiquer par écrit et à affirmer ces données scientifiques. Mais, en réalité, cette possibilité ne s'est pas, que nous sachions, réalisée en des cas concrets[1]. Et de fait nous ne trouvons pas dans la Bible d'af-

1. On entend parfois émettre l'opinion que les auteurs inspirés avaient reçu des révélations sur des questions scientifiques, mais qu'ils parlaient comme nous le faisons quand nous disons que le soleil se lève, quoique nous sachions quelle est la réalité. Mais pareille révélation n'est nullement prouvée, elle est affirmée gratuitement; de plus elle aurait été tout à fait superflue : qu'en ont fait les auteurs inspirés?

firmation catégorique tranchant une question d'ordre pu. ment scientifique : c'est pourquoi nous n'y trouvons pas non plus d'erreur scientifique, quoique le langage ne soit pas scientifique.

Qu'en est-il maintenant de l'histoire, pour les faits, bien entendu, qui ne sont pas nécessairement liés au dogme? Et après avoir renoncé à établir dans les questions scientifiques un accord parfait entre les données bibliques purement formelles et les données scientifiques objectives et matérielles, devons-nous maintenir qu'il y a accord parfait entre les textes bibliques d'allure historique et les données historico-critiques? Ici encore le problème se résoud en une question d'intention. Si l'auteur veut affirmer tel fait, même si ce fait pris en lui-même est d'ordre purement profane; s'il a l'intention de le donner comme strictement historique, c'est que Dieu a également cette intention : ce fait cesse par là même d'être d'ordre purement profane, et il entre dans le genre des faits dogmatiques; car s'il n'était pas vrai, l'inerrance biblique, et, par conséquent, les dogmes de l'inspiration et de la véracité divine seraient atteints. L'auteur a-t-il pu affirmer ainsi d'une manière catégorique tel ou tel fait qui par lui-même n'est pas lié au dogme? Certainement il le pouvait, aussi bien pour les faits qu'il connaissait naturellement que pour ceux qui auraient pu lui être révélés surnaturellement. Mais l'a-t-il toujours fait réellement? car il s'agit plutôt de la question de fait que de la question de droit et la première de ces deux questions est beaucoup moins facile à résoudre que la seconde.

Pour y répondre commençons par rappeler certains faits. On sait que le caractère exclusivement parabolique du Samaritain, du pauvre Lazare, de l'Enfant prodigue n'est pas admis unanimement. Ni théologiens ni exégètes ne sont d'accord quand il s'agit de déterminer si Job a vécu réellement ou s'il n'est qu'un prête-nom fictif. De nos jours le nombre des exégètes catholiques qui n'acceptent pour certains livres (Tobie, Judith, Esther, Ruth) qu'une historicité très large et

très relative, ne va-t-il pas sans cesse en augmentant? Et même quand le texte paraît rapporter une révélation, sommes-nous toujours bien sûrs qu'il faille le prendre au pied de la lettre? Qui ne sait que de nombreux textes profanes, les annales assyro-babyloniennes, la stèle de Mésa, etc. disent formellement : « Un tel Dieu me donna tel ordre », et pourtant n'expriment pas autre chose sinon la conviction de l'auteur d'agir selon la volonté de son Dieu? Leur langue ne supportait guère que le discours direct que nous autres, également habitués au discours indirect, sommes tentés de prendre pour un mot à mot [1]. Il s'agit donc de savoir si la terminologie biblique doit toujours, dans des cas analogues, être interprétée autrement que le langage commun des Sémites.

Il s'agit surtout de savoir si l'auteur d'un récit veut qu'on prenne son récit comme une histoire qui en tous points et dans tous les détails serait conforme à la réalité objective. S'il affirme cette intention le doute est exclu et le sens strictement historique de son récit est indiscutable [2]. Dans ce cas, son livre est historiquement vrai parce qu'il est vraiment un livre historique [3]. Observons même qu'en général cette interprétation a la présomption en sa faveur, car le sens qu'une narration présente d'abord à l'esprit est le sens historique. Mais se contenter de cette impression, c'est rester à la surface et ne pas pénétrer à l'intérieur de la question; car qui ne sait qu'un récit d'allure historique, même si sa couleur locale, ses détails archéologiques et topographiques, ses points de contact avec des faits historiques certains sont absolument exacts au point de vue historique, que ce récit n'est cependant pas pour cela un livre historique au sens

1. P. Prat, *Bible et Histoire*, pp. 41 s.

2. P. Patrizzi, *Commentationes tres de Scripturis divinis*, 1851, pose la question si l'historien sacré doit toujours s'en tenir rigoureusement à la succession historique des faits et si en s'en écartant il tomberait dans l'erreur; il répond (p. 18) : « Oui certainement, dans le cas où le narrateur *veut* écrire de l'histoire et s'en tenir exactement à la suite des événements ».

3. P. Lucas S. J., *Month*, 1894, p. 151.

strict du mot? Il suffit de rappeler des œuvres récentes comme *Fabiola*, *Salammbô*, *Quo vadis*. Notre problème se dédouble donc en deux questions : 1° Dieu a-t-il pu inspirer un livre dont l'historicité serait plus apparente que réelle? 2° Dieu l'a-t-il fait réellement?

La réponse à la première question, théorique et théologique, comporte une distinction. Dieu n'a certainement pas pu nous tromper, donc il n'a pas pu inspirer un livre qui prétende clairement être historique jusque dans ses détails et qui ne le soit pas. Mais puisque nous savons que les auteurs profanes écrivent des livres auxquels ils ne veulent donner eux-mêmes qu'une apparence d'historicité, puisque le genre littéraire narratif ne compend pas seulement l'histoire stricte et critique, mais aussi l'histoire au sens large, le roman historique, l'histoire purement édifiante, la parabole, etc., pourquoi l'inspiration serait-elle incompatible avec ces genres littéraires, à condition que ceux-ci soient reconnus pour ce qu'ils sont et qu'ils ne se donnent pas pour de l'histoire stricte? Nous constations plus haut qu' « aucun genre littéraire, usité chez les écrivains profanes, n'est indigne des auteurs sacrés : apologue, allégorie, fiction, ce que nous nommerions aujourd'hui roman historique ou roman de mœurs, tout cela est capable d'instruire et peut être, par conséquent, l'objet de l'inspiration divine »[1]. Qu'on ne nous dise pas qu'un livre de ce genre ne peut pas être inspiré parce qu'il enseignerait l'erreur. Non; il peut contenir des propositions qui historiquement ne sont pas vraies mais il ne les affirme pas comme historiques; il peut contenir des éléments fictifs — la parabole n'en contient que de pareils! — mais il n'a pas plus qu'un auteur profane dans ces genres l'intention d'enseigner leur réalité historique. Théoriquement Dieu a donc pu inspirer pareils livres; s'ils existent ils n'enseigneraient pas d'erreur historique parce qu'ils n'en affirmeraient aucune catégoriquement; le dogme de l'inspiration et l'inerrance ne seraient donc pas atteints.

1. P. Prat, *Bible et Histoire*, p. 30.

Y a-t-il de fait dans la Bible des livres d'allure historique qui ne sont pas historiques au sens strict du mot? De nouveau nous répondrons qu'il s'agit essentiellement de savoir ce que l'auteur inspiré et, par conséquent, Dieu inspirant a voulu dire. L'un de nos plus éminents apologistes contemporains insiste dans le même sens : Ce qu'il importe avant tout, dit-il, « c'est de déterminer si l'intention de l'historien était d'exposer de la véritable histoire ou des vérités religieuses sous forme historique. Cette question préliminaire n'est pas seulement importante pour l'hexaméron et les autres narrations de la Genèse ; elle concerne aussi des livres entiers et tout le genre de l'historiographie antique et par conséquent aussi de l'historiographie biblique. Si les écrivains sacrés ne prétendent pas écrire de l'histoire ou l'écrire comme l'exige la critique moderne, ils ne pourront pas être accusés d'erreur quand l'exposé et la pensée ne répondent pas aux règles normales de la science historique rigoureuse[1] ». Évidemment nous ne pouvons pas répondre *a priori*, car le fait de l'inspiration ne tranche pas la question. Mais si « la canonicité d'un ouvrage n'emporte pas nécessairement son caractère historique[2] », il n'en est pas moins vrai que nous n'avons pas le droit d'abandonner le sens historique strict sans de bonnes et sérieuses raisons. En d'autres termes nous ne pouvons recourir à une historicité large et relative que si l'auteur inspiré nous y invite lui-même d'une manière suffisamment certaine ; nous ne devons admettre que l'auteur n'affirme pas une historicité stricte que dans le cas où lui-même fait des réserves. Peu importe que ces réserves soit explicites ou implicites, qu'il les formule *formaliter* ou *aequivalenter* : l'important c'est qu'elles existent réellement, car si rien ne nous avertit du caractère propre d'un livre qui aurait de l'histoire stricte toute l'apparence sans en avoir la réalité, l'auteur nous induirait fatale-

1. Schanz, *Theolog. Quartalschrift*, Tübingen, 1896, p. 188.
2. P. Prat, *Bible et Histoire*, p. 37.

ment en erreur. Mais s'il nous fait comprendre d'une manière ou de l'autre qu'il n'a pas en vue le sens historique strict, qu'il ne prend pas la responsabilité de tous les détails que contiennent ses sources, qui donc nous autorise à lui faire dire ce qu'il ne veut pas dire et à lui reprocher des erreurs sur des points qu'il ne prétend pas affirmer? Car enfin il a pu se faire et de fait il est arrivé qu'un auteur inspiré reproduisit un document dont le contenu n'est peut-être pas conforme à la réalité historique : nous rappelons l'exemple connu de la lettre aux Spartiates et la réponse de ceux-ci (I Mach. 12). Mais qu'importe! puisque l'auteur, dans ce cas, nous dit expressément qu'il ne veut que reproduire une copie de ces lettres ; il ne prétend nullement que leur contenu soit vrai en tous points, manifestement ce qu'il a en vue c'est la *veritas citationis* et non pas la *veritas rei citatae*. Dans d'autres cas les réserves de l'auteur seront moins explicites ; elles se traduiront par sa méthode de composition ou par le genre littéraire qu'il adopte. Si par des réflexions morales répétées, par l'importance prépondérante accordée aux questions religieuses et aux choses du culte il nous montre que son intention est de faire de l'histoire religieuse et pour ainsi dire ecclésiastique, nous en concluons qu'il a omis à dessein les évènements qui ne se rapportent pas à son but et nous ne pouvons pas lui reprocher de n'avoir pas donné du passé un tableau complet à tous les points de vue. Si par des renvois réitérés aux sources, si par la reproduction de récits que nous retrouverons ailleurs dans une forme à peu près identique il nous déclare implicitement qu'il utilise l'histoire telle qu'il la trouve dans les sources existantes à son époque, qu'il s'en sert comme d'un moyen d'enseignement religieux, ne pourrons-nous pas en conclure qu'il ne garantit cette histoire que dans une mesure relative? Évidemment et par le fait même qu'il utilise ces sources il indique qu'il ne les regarde pas comme mensongères ; évidemment encore il en éliminera, s'il y a lieu, les erreurs religieuses incompatibles avec l'inspiration et son but d'en-

seignement religieux ; évidemment enfin il en garantit la mesure d'historicité nécessaire et suffisante à son but : mais les détails des récits, détails tout à fait secondaires et nullement solidaires du but, détails qui de fait sont très souvent divergents dans les récits parallèles, pourquoi seraient-ils affirmés et garantis avec la même rigueur ? Et quand l'auteur place des généalogies différentes à la suite l'une de l'autre, si après une version relative à tel évènement il en donne une seconde ou une troisième concernant le même évènement, cette méthode ne nous indiquera-t-elle pas suffisamment qu'il ne veut que reproduire des traditions différentes, sans se prononcer sur les divergences de détail ? Ou encore s'il prend un personnage célébré par la tradition et s'il en fait le héros d'une histoire édifiante, comme il était d'usage de le faire à son époque, s'il traite ce sujet absolument comme le traite le genre littéraire du midraš, bien connu des Hébreux mais à peu près inconnu parmi nous, ce choix même de son genre n'est-il pas un avertissement suffisant que son but est bien plutôt celui de l'édification que celui de l'histoire ?

S'il est donc vrai que nos livres inspirés contiennent des éléments d'une objectivité historique très différente, si les récits bibliques constituent un accord plutôt qu'un son unique, avons-nous le droit de méconnaître cette polyphonie voulue de Dieu pour la réduire à un seul son, au son de notre diapason moderne qu'est l'histoire critique ? N'avons-nous pas plutôt le devoir d'étudier cette gamme d'historicité formelle dont la matière va de la pure fiction aux extraits d'annales et aux relations de témoins oculaires ? Nous aboutissons donc de nouveau à la nécessité de distinguer et d'étudier les différents genres littéraires de narration avec les différents genres de vérité qui leur sont propres.

L. Hackspill.

(*A suivre.*)

DE LA VALEUR HISTORIQUE DU DOGME

A la suite de l'article publié dans le *Bulletin*, 1904, p. 338-357, nous avons reçu la lettre que voici de M. Blondel, professeur à l'Université d'Aix.

Nous nous empressons de la mettre sous les yeux de nos lecteurs.

Nous la ferons suivre de quelques mots, destinés à définir l'attitude que le *Bulletin*, quant à lui, croit devoir prendre dans cette controverse. — N. D. L. R.

Avec l'intérêt que vous devinez, je viens de lire la lettre que publie le *Bulletin* de novembre-décembre 1904, sur la valeur historique du dogme. Inspirée par un désir de conciliation et de lumière, elle est doublement instructive, et par ce qu'elle expose et par ce qu'elle omet. L'auteur anonyme de ces « notes », estimant que « les articles publiés depuis quelque temps... n'ont fait qu'accroître la confusion », se propose de « dissiper les malentendus, de préciser l'état de la question et de jeter quelque lumière sur le débat ». Il y réussit souvent.

L'avouerai-je toutefois? pour ce qui me concerne personnellement, je crains que, en un point au moins et en un point de la plus haute importance, les éclaircissements de votre correspondant ne contribuent à aveugler les voies ouvertes à une controverse utile, et ne fassent la nuit sur le problème que j'ai principalement eu à cœur de poser. Vous me pardonnerez donc de m'en expliquer librement devant vous.

Au début (p. 340), l'auteur semblait admettre avec moi que les rapports de l'histoire et du dogme présentent un double aspect; que, d'une part, il y a lieu d'expliquer le passage des faits aux vérités de foi, et que, d'autre part, l'interprétation doctrinale impose au croyant des certitudes

de fait, *mais à d'autres titres que ceux dont l'historien est juge*. Mon effort principal a été de déterminer pourquoi de tels titres sont indispensables, comment ils sont légitimes, et quels ils sont. Or, un peu plus loin (p. 350), j'entends dire, non sans surprise, « qu'à la question ainsi posée, on n'a point de réponse à apporter, et que même ce problème n'existe pas ». Sans doute votre correspondant ne prend pas à son compte cette double prétérition de fait et de droit. Mais enfin ces titres justificatifs, il ne les rappelle qu'en passant et inexactement (p. 354); il ne les discute à peu près pas; il n'en voit point la nécessité, ni même l'utilité, ni même la possibilité; et il finit par faire comme s'ils n'existaient pas, en se référant, pour la conception que Jésus a eue de sa mission, c'est-à-dire pour l'intimité même de la substance du christianisme, « aux seuls documents critiquement interprétés » (p. 355).

Si donc, en terminant (p. 356), on ne voit aux difficultés pendantes aucune solution, il n'y a plus lieu de s'en étonner : on ne peut trouver même approximativement résolu un problème dont on n'admet pas qu'il existe sous la forme où il a été posé Comment au contraire ce problème est inévitable, comment il domine tout le débat, c'est ce que je voudrais indiquer en deux mots.

***

Est-il vrai, d'abord, que la foi chrétienne implique l'affirmation de certaines réalités historiques? — Impossible de le contester.

Toutes les réalités historiques, incluses dans la foi, sont-elles également certifiables par la science historique? — Non : la certitude que nous avons de l'existence de Jésus ou de son supplice a un autre caractère que celle de sa conception virginale ou de sa personnalité divine. Et ces derniers *faits* sont des *dogmes;* c'est-à-dire que le catholique doit croire que ces dogmes correspondent à des réa-

lités véritables, quoique ces réalités échappent aux conditions ordinaires de l'histoire.

Parmi les réalités historiques que requiert la foi traditionnelle, celles qui ne sauraient recevoir de l'histoire même une certitude suffisante, ne peuvent-elles toutes être considérées, par une psychologie et une critique plus averties, comme des *affirmations*, vraies parce qu'elles ont surgi des profondeurs de l'âme à l'occasion d'événements réels, et objectives en ce sens qu'elles ont agi efficacement dans l'humanité, mais non comme des *choses* matériellement subsistantes? — Quelques-unes, oui peut-être; toutes, non. Et c'est ici que nous entrons dans le vif de la difficulté. Car la question est précisément de savoir si et comment nous pouvons être tenus de croire à certains faits que l'histoire ne suffit pas à certifier absolument, à des faits qu'il faut accepter non comme des affirmations idéalement vraies, mais comme des événements substantiellement réels, à des faits non-seulement révélateurs (p. 347), mais constitutifs des réalités divines et dont la valeur religieuse est fondue avec la subsistance historique.

Objectera-t-on que la foi s'est attachée à des objets d'abord pris à la lettre, puis successivement sublimés; que par exemple les paroles du *Credo :* « d'où il viendra juger les vivants et les morts, » avaient pour les premiers qui les ont récitées un tout autre accent que pour nous; que dès lors peut-être aussi certaines des croyances actuellement admises en leur sens matériel pourront, après avoir servi de véhicule au sens spirituel, le laisser enfin dépouillé de sa gangue? — Mais toute la question est de savoir si en effet l'historien se reconnaîtra compétent pour opérer seul ce triage, et si, de son point de vue exclusif, il ne serait pas entraîné à regarder comme possible ou probable l'idéalisation de tout ce que les documents critiquement interprétés ne permettent pas d'affirmer à la lettre. Or, parmi les affirmations de foi qui dépassent la stricte portée des preuves historiques, il y en a qui visent si expressément

des réalités positives et, si j'ose dire, des faits bruts, qu'on ne saurait, sans contredire l'effort le plus réfléchi, le plus enveloppant de la pensée chrétienne, les tourner en quelque sorte, pour n'y voir qu'un point de départ, qu'une expression abstraite (p. 344), ou qu'une réalisation métaphorique d'une vérité supérieure. Autre chose en effet est le cortège des images qui toujours ont enveloppé ou prolongé la foi, comme ce fut le cas pour le rêve de la parousie, autre chose est la réalité d'une vérité divine, surnaturellement incarnée dans un passé historique et perpétuée comme une action présente à toutes ses conséquences.

Dès lors, on a beau dire, « le problème existe »; car, s'il est vrai qu'on sortirait du catholicisme en méconnaissant que la valeur religieuse de certains faits est indissolublement liée à leur réalité historique historiquement indémontrée, un besoin urgent se manifeste : quels seront donc les titres justificatifs de croyances dogmatiquement historiques, qui ne sauraient ni se fonder sur une pure inspiration mystique, ni se borner à de simples affirmations subjectives et symboliques, ni se contenter de données objectives que la critique justement déclare insuffisantes?

C'est à éclairer un peu ces divers points que, pour ma part, j'avais voulu m'attacher en insistant sur le rôle de la Tradition qui « résume en elle les données de l'histoire, l'effort de la raison et les expériences accumulées de l'action fidèle, avec l'assistance surnaturelle de l'Esprit divin. » Je ne me préoccupe pas, comme on m'en prête l'intention (p. 355), « de mieux connaître et de mieux décrire que les disciples immédiats du Sauveur les aspects *extérieurs* de sa vie terrestre »; il s'agit, grâce au recul du temps par l'expérience divinement assistée de l'Église, de discerner explicitement le contenu essentiel du message du Christ et d'y reconnaître la vraie lettre qui doit être prise à la lettre. Pour cette tâche, il n'est nullement question de « *déduire* des formules du dogme les réalités historiques elles-mêmes » ni de recourir à aucun procédé « extrinsèque » ou « mys-

tique. » Car, parmi les titres justificatifs des affirmations doctrinales qui intéressent la réalité historique, j'en ai indiqué plusieurs qui ont, pour nous faire pénétrer dans la substance du Christianisme, une valeur indépendante « du témoignage de la foi » : 1° l'impression directe et concrète des premiers témoins, impression imparfaitement exprimée ou même inexprimable par les discours, comme tout contact vital et toute intuition plus claire que distincte, mais impression inconnue qui a été l'origine de leur attitude connue, la vraie cause de leur initiative; 2° les actes du Sauveur qui, si manifestes et incontestés qu'ils soient, comme sa prédication même ou sa mort en croix, comportent un approfondissement infini de leur sens réel, à partir des rudiments d'interprétation que fournissent les documents; 3° la pratique fidèle qui, par l'imitation des exemples du Maître, par l'amour qui l'inspire et les vérifications morales qu'elle apporte, est une expérimentation collective, et comme une réaction incessante qui peu à peu dégage de la lumière, une lumière tirée non pas seulement subjectivement de ce que nous faisons, mais encore du thème objectif offert par l'histoire même à la pensée, de la matière soumise au laboratoire de la vie.

Mais, objectera-t-on encore, sans aller jusqu'à dire que « le problème n'existe pas », ne peut-on légitimement s'en désintéresser, en déclarant qu'en effet à la question soulevée, c'est l'historien seulement qui, en tant qu'historien, n'a aucune réponse à fournir? — S'il s'agit d'une abstraction scientifique et d'une méthode de travail, rien de plus normal qu'une telle réserve *provisoire*. Mais ce travail indispensable de préparation critique ne saurait établir ou infirmer définitivement aucune conclusion qui ait un caractère proprement religieux. A vrai dire le passage des faits aux dogmes est inévitablement solidaire du retour des dogmes aux faits : séparables pour l'analyse scientifique, ces deux moments ne sont point séparés dans la réalité concrète et dans le vivant travail de la foi. Et il n'y a en cela

****

aucun cercle vicieux, pas plus qu'il n'y a d'impossibilité dans le paradoxe de la clef de voûte qui, soutenue par toutes les assises, les soutient mieux encore en portant plus que son propre poids. C'est-à-dire que, pour les réalités que requiert la foi sans que la critique historique puisse les établir, l'histoire du moins a fourni et fournit encore un commencement de preuve, preuve aussi rudimentaire ou contestée qu'on voudra (tel l'Évangile de l'enfance), mais qui sert de point d'attache à tous les autres titres justificatifs de la foi. Il ne faut donc pas croire que là où la preuve historique est insuffisante (comme on l'a voulu prétendre pour la Résurrection ou même pour la conscience de la personnalité divine du Christ), elle est scientifiquement négligeable, et qu'il ne reste plus de place qu'à la foi nue, *sola fides est;* car cette preuve, isolément insuffisante, peut trouver une confirmation indépendante, et prendre sa consistance complète en d'autres raisons de croire. Je maintiens donc que si l'historien, abordant le terrain religieux, pose le premier problème du passage des faits aux croyances, il ne peut pas ne pas poser le second, en cherchant ailleurs encore que dans les documents, ailleurs que dans la foi, des garanties pour le travail dogmatique et pour l'accord souvent nécessaire de la valeur religieuse et de la valeur historique des faits.

Il faut même, ce semble, aller plus loin. Non seulement on ne peut pas être d'accord avec moi pour poser le premier de ces problèmes, si on ne pose pas en même temps le second; mais encore si on croyait pouvoir poser le premier isolément et s'y tenir, on risquerait de devenir victime d'une illusion ruineuse. Car, après avoir remarqué que les conclusions de l'histoire technique ne suffisent pas à justifier toutes les affirmations dogmatiques, si on ne cherche aucun moyen confirmatif ou complémentaire d'appuyer à l'histoire les croyances traditionnelles, on n'a plus d'autre ressource que de trouver dans la foi même le fondement de la foi; on a, au moment même où l'on parlait de rapprocher la foi

de l'histoire, « creusé trop profond le fossé entre les faits et les dogmes » (p. 349); et, faute d'avoir vu la réciprocité des liens, on aboutit à supprimer en effet ceux qu'on voulait consolider seuls. Dès lors, la foi évolue dans un domaine à part, semblable à ce monde des Idées dont Platon disait qu'une fois que l'esprit y a pénétré comme par un bond sur le tremplin des choses sensibles, il n'y a plus à en redescendre, et qu'il faut « envoyer promener » les phénomènes.

Ce que j'ai nommé l'*historicisme* ne consisterait donc pas, comme on m'en prête la pensée (p. 348), à « justifier par l'histoire seule le raccord des faits et des croyances », mais encore et surtout à croire que de la foi aux faits il n'y a pas de *multiples voies d'accès et de retour*, dont il faut scientifiquement tenir compte, aussi bien pour expliquer l'interprétation dogmatique des documents que pour justifier la vérité historique des dogmes.

Sans doute aussi longtemps que les croyances chrétiennes paraissaient coïncider immédiatement avec les faits chrétiens, on n'avait pas besoin de chercher ailleurs que dans l'histoire un point d'appui pour le dogme. Mais, pour les esprits informés, le développement des recherches critiques et les analyses progressives de la psychologie religieuse rendent cette immédiation désormais impossible. Si donc l'on estime, comme je le fais pour ma part, que le catholicisme est définitivement lié, non seulement à des états de conscience foncièrement humains, mais à des réalités divinement incarnées, il est indispensable d'en venir à une thèse analogue à celle que, du point de vue d'une philosophie de l'action, j'ai essayé de soutenir, en montrant la façon dont « la science chrétienne » s'organise dans la tradition de l'Église. Car, dès lors qu'au départ on admet qu'il y a interprétation nécessaire et « idéalisation des faits », il faut une méthode compensatrice pour éclairer et règler le mouvement symétrique, pour discerner et justifier « la réalisation dans les faits » des vérités spirituelles et des défi-

nitions dogmatiques : sinon l'idéalisation, sans limite assignable, éloignera de plus en plus le christianisme des faits positifs et le videra de tout contenu objectif. C'est le progrès légitime des sciences historiques et religieuses qui nécessite d'urgence un progrès analogue des méthodes philosophiques et théologiques. Croire que les initiatives et les découvertes de la critique peuvent impunément s'allier avec l'ancienne mentalité scientifique et avec les méthodes spéculatives d'un temps où les problèmes aujourd'hui soulevés n'étaient pas soupçonnés, c'est là l'illusion, c'est là le danger extrême que je ne saurais trop signaler. Car, à parler sans ambages, et pour éviter d'entretenir ces confusions que votre correspondant se propose avec tant de raison de dissiper, il faut déclarer que si la foi ne reposait que « sur les textes et les documents critiquement interprétés », les positions de l'orthodoxie traditionnelle et les définitions les plus formelles de l'Église ne seraient sans doute plus tenables. Il importe donc souverainement de déterminer, avec toute la précision possible, les autres titres justificatifs de notre foi, titres dont l'historien critique ne peut définitivement faire abstraction, puisqu'*ils sont*. Car si la valeur religieuse est indépendante de la valeur historique d'un fait au point de vue provisoire de la preuve, elle n'en est pas indépendante au point de vue de la réalité. Et bon gré mal gré, nous devons, dans la synthèse de notre foi, fondre « des éléments d'ordre différent » (p. 355). La simple « image des phénomènes historiques » ne suffira jamais, je ne dis pas au dogme, mais à l'histoire même. — Mais je ne reviens pas sur les ébauches de solutions que j'ai proposées ailleurs; je voulais seulement légitimer le problème, et il me reste à en noter exactement les données complexes.

***

Si maintenant, des réflexions précédentes que suggère la lettre de votre correspondant, j'essaie d'extraire, en un

résumé dont vous excuserez la forme didactique, les thèses générales qui y sont impliquées et sur lesquelles il me semble que la discussion pourrait le plus utilement porter, voici brièvement quelles seraient mes positions :

Le mot *fait*, qu'on emploie couramment comme s'il était univoque, a de multiples acceptions ; c'est là une cause continuelle de périlleuses confusions qu'il importe de prévenir par des distinctions précises.

D'abord il y a un aspect sous lequel tous les faits, retenus du passé dans le langage et les documents et les institutions, sont réductibles au commun dénominateur de « phénomène historique » (*A.*) ; rien n'arrive à notre connaissance que par le véhicule de ces signes sensibles (*a*) ; derrière le signe témoigné surgit le problème de la vérité du témoignage (*a'*) ; derrière le témoignant surgit le problème (*a''*) de la réalité de l'événement (*a''*1), de l'état de conscience (*a''*2), ou de l'être attesté (*a''*3). Et déjà le mot *fait* désigne équivoquement ces choses diverses et diversement engrenées (*a ; a' ; a''*, 1, 2, 3).

Il ne s'agit jusqu'ici que de l'historicité des faits ; mais il y a des faits dont la valeur historique se complique d'une « valeur religieuse ». (*B.*) C'est-à-dire que la vie spirituelle du croyant dépend de ces faits comme de l'objet toujours actuel de sa foi, comme de l'aliment intimement expérimenté de son âme, comme du terme éternel de sa destinée.

Pour certains faits, la valeur historique et la valeur religieuse qu'ils peuvent avoir n'ont guère entre elles qu'une relation extrinsèque (*b*) ; comme la plupart de ceux auxquels se rapportent les questions de concordance chronologique et anecdotique entre les Évangiles, les difficultés relatives à l'itinéraire du Christ, à la durée de sa prédication ou à d'autres formes accidentelles de sa vie terrestre : détails qui ne touchent qu'indirectement aux problèmes d'âme, dans la mesure surtout où la thèse globale de l'inspiration des Livres Saints, dont il sera parlé plus loin, s'y trouve intéressée.

Pour d'autres faits, le rapport de la valeur religieuse (*B*)

et de la valeur historique (*A*) est intrinsèque; c'est-à-dire que l'historicité n'en pourrait être absolument niée sans détriment pour la doctrine, parce que, inversement, l'intérêt dogmatique de tels faits est lié à leur matérialité même; et cela en ce sens que *B* suppose toujours, si peu que ce soit, *Aa* ou *Aa'* comme point de départ pour la preuve, et implique *Aa''* 3, comme point d'arrivée pour l'affirmation de la foi.

Parmi ces derniers faits (*C.*), tous ne sont pas de même sorte; et il s'en faut de beaucoup que le rapport de l'historicité avec la valeur religieuse soit le même chez tous, ou soit simple et unilatéral chez aucun d'eux. Il est aisé d'en distinguer en gros trois genres différents :

1° — Certains faits, *de réalité physique* (*C. 1.*) comme la conception virginale, ou même, quoi qu'on ait prétendu, comme la résurrection, *semblent*, par nature, susceptibles d'une constatation expérimentale, et, par conséquent, d'une preuve strictement historique. Mais (sans même que l'historien ait rien à arguer, contre ces faits, de leur caractère miraculeux, qui ne relève pas de sa compétence), ils se trouvent, par accident, soustraits à certaines des conditions ordinaires de la vérification historique (et on ne peut dès lors passer, sans garanties d'un tout autre ordre, de *a* en *a''*). Pour le premier de ces faits par exemple, il n'a pu avoir pour témoin ou confident que celle même qui y a coopéré et dont le témoignage n'a pu être que très tardif et infiniment discret : on ne saurait donc dire ni qu'il peut être historiquement établi ($A = a''$), ni qu'il n'ait absolument pas pu être porté à la connaissance des évangélistes (*A* sans *a'*). Pour le second de ces faits qui, lui, a pu être constaté par plusieurs témoins et à plusieurs reprises, il faut (même en admettant comme on le doit, à mon sens, la réalité physique du corps ressuscité) avouer cependant le caractère historiquement anormal de cette constatation; car, d'une part, ce corps du Christ ne pouvait être perçu à volonté et suivi avec la continuité qui fait d'un organisme vivant un objet matérielle-

ment soumis à toutes les prises humaines; d'autre part, il semble que le Ressuscité ne se soit montré qu'à des disciples, c'est-à-dire à des témoins qui avaient été préparés à reconnaître les faits (*2* et *3*) dont il nous reste à parler.

2° — Certains faits, *de réalité psychologique* (*C. 2*), faits de l'ordre intime, mais d'un sens transcendant, ne peuvent être constatés directement, ni même peut-être induits, faute d'analogie suffisante avec notre propre conscience; ils ne sauraient être qu'attestés et attestés seulement par le sujet qui en a conscience, sans que la relation transmise par ceux qui en ont recueilli l'attestation authentique puisse éclairer entièrement cette psychologie mystérieuse. (Ici c'est le passage de *a'* en *a''* qui demeure lacuneux). Tel est le cas pour le sentiment que le Christ a eu de sa propre personnalité, de sa véritable mission, du sens de sa vie et de sa mort. L'attestation directe qu'il en a donnée dans ses paroles ou dans son attitude et ses actes, nous ne l'avons pas; et avant de prendre à la lettre les relations interposées entre lui et nous, plusieurs problèmes sont à résoudre, ne fût-ce que celui de savoir si l'attestation première pouvait ou devait être sans réserves, et si l'intelligence de cette attestation même a été toujours complète, ou du moins aussi bien exprimée verbalement qu'elle a été concrètement sentie et pratiquement déterminante. Bref, il ne faut confondre *C. 2* ni avec *a'*, ni même avec ce que, à l'aide de *a'*, on peut connaître de *a''* 2.

3° — Certains faits, *de réalité métaphysique ou divine* (*C. 3.*), faits de l'ordre spirituel et même surnaturel, ne peuvent être directement constatés; la simple attestation ne saurait même suffire; il faut tout un ensemble de preuves extérieures et intérieures, tout un travail d'âme, tout un secours de la grâce, pour qu'ils soient affirmés avec une certitude de foi. Sans doute ce travail de restitution a besoin de traverser, d'employer les signes visibles et les données psychologiques ou morales, mais il ne saurait se contenter de ces matériaux, toujours nécessaires et toujours in-

suffisants aux assertions dogmatiques. A chacune des étapes historiques (*A. a. a'. a''. B. C. 1. C. 2*) de la route qui y mène, et surtout au dernier moment, ces assertions reçoivent des affluents de preuves indépendants des sources exclusivement historiques ; et ces titres justificatifs complémentaires assurent au dogme une consistance dont la critique ne peut faire abstraction dans ses conclusions dernières.

Enfin il y a un fait religieux ultime (*Z*), c'est le fait, affirmé par la foi, de l'inspiration et de l'inerrance des Livres Saints, fait qui ne saurait être constaté directement, qui n'a pas de « phénomène historique » (*a.*), mais qui n'aurait pu être soupçonné ou établi, ni ne saurait demeurer justifiable, sans toute la série des faits précédemment indiqués ; en sorte qu'on peut dire, d'une part, que cette thèse globale de l'inspiration dépend indirectement et en partie de l'historicité de tout le reste, et que, d'autre part, elle a une valeur propre et régulatrice, indépendante de tel ou tel fait particulier, douée d'une autorité pondératrice, servant au contrôle général, et jouant le rôle d'un frein infiniment puissant, mais non jamais toutefois d'un mur d'arrêt.

Or, ces distinctions principales une fois posées (et il me semble qu'on n'en peut guère contester la légitimité et l'utilité), voici en gros quelles seraient mes conclusions actuelles sur « les questions de principe, de méthode » et de compétence, vers lesquelles votre correspondant demande que « convergent tous les efforts » (p. 357).

Tous ces faits, directement ou indirectement, relèvent, sous un certain aspect, de la méthode historique : ce qui n'offrirait à aucun degré un caractère d'historicité serait en même temps dénué de valeur chrétienne : même les faits surnaturels n'ont été et ne sont accessibles qu'incarnés, et on n'y atteint que par une marche ascendante, *per gradus debitos* (selon une ligne continue qui relie *C.* 3. et même *Z.* à *A.a.*). La façon dont on accède aux faits supérieurs, la nécessité de vérifier sans cesse la route qui y conduit,

l'impérieux besoin de les adapter au progrès des connaissances naturelles, tout cela est une condition essentielle de leur vitalité, de leur efficacité même religieuse.

Mais, s'il est vrai que ces divers genres de faits peuvent tous être considérés et critiqués, selon cette marche ascendante ou progressive, comme des « phénomènes historiques », on doit aussitôt reconnaître que les faits d'une valeur religieuse intrinsèque comportent simultanément des preuves et des vérifications d'une autre sorte, et que leur réalité certaine n'est pas unilatéralement proportionnelle à leur historicité démontrée. Car si on se bornait systématiquement à l'aspect direct et isolé sous lequel ces faits (par exemple *C. 1.*) apparaissent au pur critique, on méconnaîtrait inévitablement quelque chose de leurs connexions internes, de leur interdépendance hiérarchisée, de leur intimité morale et de leur substance spirituelle. L'échelle de la valeur religieuse des faits chrétiens a une solidité propre [1].

Non seulement les faits religieux (du genre *C. 2* ou *C. 3*) comportent encore d'autres preuves que les faits physiques (*A.a.*) et que les « phénomènes historiques » en général, mais en outre la certitude acquise pour ces faits essentiels peut, dans une marche descendante ou régressive, éclairer et rendre consistante la petite donnée historique, très vacillante pour certaines assertions du genre *C. 1.*, assertions d'ailleurs très peu nombreuses si l'on se borne à celles qui sont étroitement reliées aux dogmes fondamentaux, et qui, si elles ne comportent pas de preuves strictement historiques, ne comportent pas non plus de preuves formellement négatives. De ce point de vue, encore une fois, il ne s'agit nullement d'inventer des détails inédits, de déduire l'historicité des faits historiquement incertains : il s'agit de faire entrer simultanément en ligne tous les genres de preuves, de

1. *B* ne dépend pas uniquement de *A*. Ainsi *B* a ses raisons propres, il puise sa sève dans une réalité autre encore que la réalité historique. Et lorsque *C* dans une sorte de synthèse organique combine *B* et *A*, on peut dire que, par une espèce de communication des idiomes, *A* profite de la sève *réaliste* de *B*.

comprendre pourquoi certains faits ne sont pas sur le même plan que les autres, comment par exemple l'adoration des mages, quoique d'une « historicité » moins impossible que la conception virginale, a, au point de vue doctrinal, une importance infiniment moindre et pourrait être impunément considérée comme une illustration parabolique à propos d'un fait peut-être infinitésimal. C'est-à-dire qu'ici les faits de l'ordre *C. 3* reviennent garantir *a''*, beaucoup plus que *a* tout seul ne le permettrait[1] (et cela est encore plus manifeste pour « l'Immaculée Conception » où *a'* est initialement réduit à un minimum imperceptible et où *a* est inexistant). Qu'on ne me reproche donc plus d'avoir prétendu « rendre *historiquement* certain ce qui est *historiquement* douteux », ni inversement; comme si j'avais dit de *a* ce que je dis seulement de *C. 1* et de *a''*. Mais qu'en revanche on veuille bien saisir le sens exact des tendances dont j'ai signalé le danger.

L'abus critiqué sous le nom d'*historicisme* consiste à suivre exclusivement la ligne ascendante (*A. a. a'. a''. b. B*), comme si elle était la seule voie d'accès; à faire dépendre toute certitude de fait de la continuité de cette filière; à arrêter la connaissance à *a* ou à *a'* s'il n'y a pas de preuves historiquement suffisantes, à nier implicitement qu'il puisse y avoir d'autres titres justificatifs et positifs de la réalité

1. On n'a pas besoin de *A* tout entier pour arriver à *C. 3*. Et lorsque la certitude de *C. 3* est acquise, on peut légitimement revenir éclairer et confirmer *C. 1* et *a''*. En ce dernier cas, *a* n'a guère qu'un rôle négatif; c'est-à-dire qu'on ne saurait rien affirmer qui fût contredit par *a*, mais que la raison positive de l'affirmation *C. 1 a''* est encore ailleurs qu'en son phénomène historique direct. Si, parti de *a*, on peut, après avoir passé par *B. C. 3* revenir, non seulement à *C. 1*, mais même à *a''*, c'est que les titres justificatifs de *C. 3*, pour n'être pas empruntés à l'histoire, n'en sont pas moins des données positives, objectives, et collectives. En *C*, *A* profite d'une autre *connaissance* que la connaissance historique. — Pour contrôler la critique, l'Église ne procède pas *a priori;* elle se fonde sur des données autres que l'historicité, mais également positives et vérifiées. Ce qui distingue l'Histoire Sainte de l'histoire, c'est que l'histoire est extérieure, morte, dans le passé, tandis que l'Histoire Sainte, qui a été, est encore, vit en nous, se réalise et se vérifie dans le présent. Appliquer à celle-ci les seules lois de celle-là, c'est la tuer.

objective de nos croyances; à se contenter souvent du sens psychologique (*a'*) substitué au sens réaliste (*a''*); et comme en effet il y a presque toujours, en matière de faits religieux (*B*), des lacunes et des hiatus dans la chaîne de la preuve, on aboutit le plus souvent dans la pratique à séparer la série *A* et la série *B*, la première dès lors n'étant que l'occasion plus ou moins accidentelle de la seconde; en sorte que, faute de chercher un caractère intrinsèquement religieux dans les faits intrinsèquement considérés (*C*), on finit par regarder les faits proprement chrétiens comme n'ayant qu'une position ecclésiastique (*b*), qu'un rapport extrinsèque avec les croyances, — croyances dont on reconnaît sans doute qu'elles sont issues des faits, mais dont on estime qu'elles ont débordé les faits réels, au point de ne plus pouvoir rentrer intégralement en eux quand la science critique, remontant en sens inverse la suite spontanée de l'histoire, les rattache à leur origine. Bref, ni en fait, ni même en droit l'historicisme n'admet de preuves affluentes, ni de lumière récurrente de *C. 3* en *a''*. Il ne comprend pas qu'il puisse y avoir légitimement certitude d'une *réalité* historique que la *science* historique laisse décidément incertaine; il subit le prestige du mot ambigu « histoire »; comme si l'historicité d'un fait était l'unique mesure, sinon de sa réalité, du moins de la certitude que nous pouvons avoir de cette réalité même[1].

1. Le « malentendu » consiste en ce que, par une sorte de cécité philosophique, on estime que tout ce qui, dans la foi, n'est pas histoire, est pure foi; on méconnaît donc toute une part des raisons positives ou scientifiques, des *raisons rationnelles et expérimentales* de la foi. Et dès lors on ne conçoit plus que *C* (le dogme) puisse trouver en *B* (la vie religieuse) une lumière et une confirmation pour *A* (le réalisme historique). Car on a inséré *B*, par une unique racine, en *a'*; en sorte que la vie religieuse, sevrée de tout autre aliment puisé dans le réel, se rattache non plus aux faits, mais à l'idée qu'on s'en est faite, à la conscience qu'on en a eue, qu'on en a, ou qu'on en aura. En *B* il y a non seulement la foi, *F*, il y a aussi de la réalité vécue, connue, raisonnable, *R*. Et c'est par le double réalisme de la vie et de l'histoire que *B* et *A* s'entrelacent dans la foi. Les affirmations « dogmatiquement historiques » (*B'. a''.*) contiennent toujours en même temps des éléments empruntés à *Aa'*, *R.*, *F.* et *Z.* J'ai essayé ailleurs d'analyser le contenu très riche de *R.*

Et ce qu'il a fallu critiquer sous le nom d'*extrinsécisme*, c'est la tendance, à certains égards, symétriquement inverse. Une fois que le mouvement spontané de la vie et de la pensée chrétiennes a mis l'esprit en possession de la thèse globale de l'inspiration (*Z.*), la réflexion abstraite est tentée de revenir d'emblée aux phénomènes historiques eux-mêmes, sinon en sautant par-dessus tous les intermédiaires, du moins en les dominant de haut en bas et en les assujettissant aux exigences de la théorie, sans comprendre assez l'utilité permanente et la nécessité même des lumières qui viennent de bas en haut. Tout à l'heure on ramenait les faits religieux à n'être que des véhicules contingents et des données occasionnelles (*B.* en *b*); maintenant, on transforme chaque détail, chaque point en une question de foi (*b.* en *B*); on solidarise toute la lettre (*A. a*) avec tout le surnaturel (*C. 3*); on méconnaît donc, sur cette double échelle ascendante et descendante où à chaque degré doivent s'opérer de si multiples échanges, la complexité des problèmes, problèmes aussi variés que peut l'être la combinaison des notations ici employées. Et, tandis que l'historicisme suivait uniquement la ligne de l'historicité qui part de *a* sans admettre l'intervention de données concourantes, l'extrinsécisme suit le principe de l'autorité qui procède de *Z*. Quoi d'étonnant si l'on ne se rencontre que pour se heurter, et si de part et d'autre l'esprit chrétien semble appauvri?

De part et d'autre, en effet, on met de côté, on considère comme superfétations ou détails accessoires les preuves multiples tirées de l'examen intrinsèque des faits, de l'expérience religieuse des âmes, de la tradition collective de la société chrétienne, ces preuves dont j'ai essayé de montrer qu'elles sont un élément intégrant et indispensable du travail dogmatique, qu'elles ont un caractère rationnel, qu'elles sont objet de science, qu'elles comportent une étude méthodique, et qu'elles ont une vérité objective, une vérité universelle et communicable. On fait comme si, entre l'histoire pure et la pure foi, il n'y avait rien qui fût indispensable à leur

raccord, rien d'humain qui se mêlât à la trame de la science historique aussi bien qu'au tissu de la vie chrétienne, rien dont on ne pût faire abstraction sans mutiler l'histoire et sans mutiler la foi. Et quand une philosophie, pour parer à ce double danger de fidéisme et d'idéologie, s'attache à mettre en lumière ceux des titres justificatifs de la réalité historique et de la vérité dogmatique qui sont distincts de la foi et distincts de l'histoire, les uns l'accusent de naturalisme, les autres, « d'allure mystique » (p. 338). Peut-être que si, avec les précédentes indications présentes à l'esprit, on relisait quelques-unes des études récentes sur ces questions, on resterait frappé des inextricables confusions que le langage courant, quelle qu'en soit la précision littéraire ou critique, entretient presque inévitablement. Et peut-être aussi reconnaîtrait-on qu'en certains cas on ne m'a reproché de prétendues « confusions » que parce qu'on en commettait de véritables, faute de posséder la clef de toute cette algèbre de distinctions dont je m'inspirais.

La gravité des intérêts spirituels qui sont en jeu me fera pardonner, je l'espère, la longueur de ces explications... explications encore trop sommaires cependant pour ne pas demeurer difficiles à suivre. Je vous prie donc d'agréer, avec mes doubles excuses, l'expression de mon respectueux dévouement.

Maurice Blondel.

RÉPONSE DU « BULLETIN »

Le *Bulletin* ne se défend pas de prendre position dans les controverses de l'heure présente : en octobre 1904, il n'a point hésité, malgré certaines réserves de détail, à donner son suffrage à la critique faite par M. Wehrlé du *Christ éternel* de M. de Hügel. Aujourd'hui encore, qu'il lui soit permis, à titre de spectateur très intéressé et, il ose le croire, impartial du nouveau débat, d'aider, par quelques réflexions, à dissiper « les confusions » qui semblent encore pour beaucoup d'esprits envelopper le problème.

Nous signalerons, dans une énumération dont on voudra bien excuser la sécheresse : — 1° certains points où M. Blondel et le correspondant anonyme

du *Bulletin* sont d'accord entr'eux et méritent de tous pleine approbation; — 2° les vues divergentes qui les divisent: — 3° enfin certaines assertions également accueillies ou supposées par les deux écrivains et sur lesquelles le *Bulletin* croit devoir se séparer d'eux.

***

Nos deux correspondants occasionnels acceptent également dans le fond, malgré des nuances de forme, les conclusions suivantes auxquelles nous sommes heureux d'adhérer :

1° Dans les affirmations dogmatiques, il faut avec soin distinguer la *valeur historique* et la *valeur religieuse*, la première étant la conformité du dogme avec la réalité des faits, la seconde désignant l'influence intime que ce dogme exerce sur l'âme, sur sa vie morale, sur sa recherche d'union avec Dieu. Contenue dans de justes limites, cette distinction est incontestée. Il est certain que parfois — c'est le cas des paraboles et des allégories — la valeur historique peut être nulle, quand la valeur religieuse atteint un haut degré. Que de larmes sanctifiantes a fait couler l'Enfant prodigue, sans que l'esprit ait à rechercher si cet enfant a réellement existé. Tobie ne laisserait pas d'être un livre religieux impressionnant, quand même on ne devrait y voir qu'une parabole. D'autre part, certains faits dogmatiques, historiquement incontestables, n'ont pas, par eux-mêmes une influence appréciable sur la vie de l'âme et ne sont notés que pour encadrer et situer les faits éminemment religieux : dans le symbole, le fait que Jésus est mort *sous Ponce Pilate* n'a pas une portée religieuse spéciale.

2° Dans le nombre des dogmes chrétiens, s'il en est d'une nature plus métaphysique dans lesquels l'histoire n'ait directement rien à voir, comme les dogmes concernant Dieu, l'âme, la vie future; il est au contraire certains dogmes, et des plus fondamentaux, qui impliquent l'affirmation de réalités historiques : tels sont la conception virginale de Jésus, sa résurrection, son ascension, sa personnalité divine. La foi chrétienne nous fait un devoir d'accepter ces faits, non seulement comme des affirmations idéalement vraies, mais comme des évènements substantiellement réels dont la valeur religieuse est fondue avec la réalité historique. Et sous aucun prétexte, le chrétien ne peut sacrifier le caractère réel et objectif de ces affirmations.

3° En réalité, parmi les dogmes historiques, il en est un certain nombre historiquement invérifiables ou du moins n'ayant en leur faveur que « des données objectives déclarées insuffisantes par la critique ». M. Blondel est d'accord sur ce point avec notre correspondant occasionnel, et quoi qu'il en soit des exemples apportés de part et d'autre, formulée en ces termes, cette conclusion est absolument inattaquable.

Les théologiens les plus sévères ne font pas difficulté de constater l'absence de documents historiques suffisants pour établir d'une manière positive l'existence dans la primitive Église de la foi à telle ou telle affirmation qui fait cependant partie du *depositum fidei*. Ils citent en exemple la validité du baptême des enfants. Et puisque M. Blondel, avec beaucoup de justesse, place dans un rang à part le fait de l'inspiration, on sait que dans cette question, si exceptionnellement importante, de la détermination précise des écrits inspirés, les théologiens souscrivent en général à la thèse du cardinal Franzelin : Bien qu'on puisse critiquement établir pour certains livres de l'Écriture, non point sans doute le fait de l'inspiration, mais

la foi primitive de l'Église à cette inspiration, il est impossible aujourd'hui, sans recourir au magistère vivant de l'Église, d'établir même cela avec certitude pour tout l'ensemble du *Canon* des Ecritures, voulut-on le limiter aux seuls protocanoniques.

M. Blondel, toutefois, ni peut-être son critique ne semblent envisager directement l'hypothèse des critiques plus avancés d'après lesquels l'histoire ne serait pas simplement muette sur certains dogmes, mais établirait des faits qui en sont la négation absolue : c'est là, nous le dirons, une lacune dans leur exposé.

4° Le problème des rapports de l'histoire et du dogme, ainsi posé, présente donc un double aspect, selon que l'on envisage l'influence des faits historiques dans la genèse de la foi, ou réciproquement l'influence de la foi dans l'affirmation des faits historiques.

Le premier de ces aspects, examiné avec une grande clarté, mais non résolu par le correspondant anonyme du *Bulletin*, n'est point touché dans les notes de M. Blondel, sans doute parce qu'il trouvait fidèle l'exposé de système fait par son critique.

C'est donc sous le second aspect que la controverse se déroule entre nos deux correspondants : « Y a-t-il, selon la formule de M. Blondel, de la foi aux dogmes, de multiples *voies d'accès et de retour* dont il faut scientifiquement tenir compte aussi bien pour expliquer l'interprétation dogmatique des documents que *pour justifier* la vérité historique des dogmes? » Ou en termes plus simples : des faits critiquement incertains et invérifiables peuvent-ils être certifiés par la foi? L'insuffisance des preuves documentaires ne peut-elle pas être suppléée par une certitude puisée à une autre source plus haute, appuyée sur « d'autres titres que ceux dont l'histoire est juge? »

Ici encore les deux correspondants du *Bulletin* sont d'accord à reconnaître l'importance de la question. M. Blondel, il est vrai, se plaint que son critique en nie l'existence et dise même que le problème ne se pose pas. Mais le distingué anonyme n'oppose point une fin de non recevoir aussi absolue. Il dit seulement que le système ne se pose pas *dans le système* de M. Loisy. Si en effet on établit avec M. Loisy, entre ces deux domaines de l'histoire et de la foi, une infranchissable barrière, comment pourrait-on même examiner si la foi peut rendre certain ce qui est historiquement douteux? Sans doute notre anonyme n'est pas favorable à la solution de M. Blondel; peut-être même ne lui a-t-il pas donné toute l'attention qu'elle méritait, mais enfin il admettrait, croyons-nous, les diverses classes de faits si finement, j'allais dire si subtilement distingués par M. Blondel, et loin de nier que le problème existe, il le proclame jusqu'ici irrésolu.

5° Enfin notre anonyme s'accorde (plus timidement, il est vrai) avec M. Blondel pour rejeter la solution du symbolisme radical, qui, exagérant la distinction entre la valeur religieuse des dogmes et leur valeur historique, sacrifierait sans hésiter la réalité des faits dogmatiques, tels que la résurrection, l'ascension, la conception virginale, et prétendrait cependant, grâce à des interprétations subjectives, en conserver toute la fécondité religieuse. Le corps du Christ aurait sans doute subi, dans le tombeau, la loi de toute chair : mais la foi des disciples aurait affirmé, sous les symboles de Jésus ressuscité ou montant aux cieux, le triomphe éternel du juste et son action vivante et perpétuelle dans l'Eglise. Il faut le reconnaître, les déclarations de M. Blondel sont sur ce point plus nettes et plus catégoriques que celles de son critique anonyme. Celui-ci aperçoit bien un danger

dans ce symbolisme à outrance, mais c'est tout, et il ne semble pas très loin de trouver exagérées les protestations de M. Laberthonnière. Pour M. Blondel, au contraire, il faut, à tout prix, une limite à l'idéalisation des faits, et à la *sublimation* des dogmes. « On sortirait du catholicisme en méconnaissant que la valeur religieuse de certains faits est indissolublement liée à leur réalité historique. » On sent que pour lui, comme pour M. Laberthonnière, s'il était permis de dire que la conception virginale ou la resurrection sont des symboles, « les dogmes ne seraient plus que des mythes au lieu d'être des réalités. Et la doctrine chrétienne s'évanouirait elle aussi dans un idéalisme sans consistance ».

De telles paroles creusent un abîme entre le système de M. de Hügel ou du P. Tyrrell, et les doctrines de M. Blondel, et nous sommes heureux de l'en féliciter.

***

Le débat entre M. Blondel et notre correspondant porte donc sur la possibilité de suppléer à l'insuffisance des preuves historiques du dogme par « d'autres titres que ceux dont l'histoire est juge ».

On objecte à M. Blondel que c'est peut-être retomber dans l'extrinsécisme de croire que « la foi puisse jamais rendre historiquement certain ce qui était historiquement douteux, ou inversement (p. 351) ; ou d'affirmer que le croyant d'aujourd'hui puisse connaître mieux que les disciples immédiats de Jésus, les aspects extérieurs de sa vie terrestre ». Mais, répond M. Blondel, il ne s'agit pas de l'*extérieur*, c'est l'intime même de la personne du Christ que nous revèleront de nouvelles sources de vérité.

Ces sources de vérité, quelles sont-elles? M. Blondel en signale trois.

M. Blondel, au sujet de sa première source d'information, a raison d'insister sur « l'impression directe et concrète des premiers témoins, impression imparfaitement exprimée ou même inexprimable par les discours », impression d'une profondeur sans égale attestée moins encore par des textes écrits que par l'attitude, les initiatives et le courage dont elle a été le principe dans l'âme des apôtres et des premiers chrétiens. A côté du texte des Évangiles, nous avons le commentaire vivant de ce texte dans le fait primitif chrétien, dans la foi et la vie de l'Église de la première génération qui affirme et prouve à sa manière, avec un éclat incomparable, les grands dogmes de la personnalité et des miracles de Jésus, de sa résurrection et de sa mission divine. Et M. Blondel, loin d'innover dans cette affirmation, a seulement formulé la loi du grand fait que M. Harnack avait énergiquement exprimé, dans un discours fameux prononcé, en 1896, sur *Le christianisme et l'histoire* : « Outre les quatre Évangiles écrits, nous en possédons un cinquième, non écrit celui-ci, plus clair et plus saisissant à bien des égards que les quatre autres, je veux dire le témoignage d'ensemble de la communauté chrétienne primitive. C'est ce cinquième Évangile qui nous montre quelle victorieuse impression Jésus avait donnée de sa personne, et dans quel sens ses disciples ont compris sa parole et le témoignage qu'il se rendait à lui-même... La critique historique ne changera rien à cela : elle ne peut qu'y introduire un peu plus de lumière [1]. »

1. A HARNACK, *Das Christentum und die Geschichte*, Leipzig, 1896, pp. 16-17. Cf. un développement de cette thèse dans *Jésus et l'Histoire*, conférence par Mgr BATIFFOL, 1904, p. 18 et suiv. Et encore Mgr MIGNOT, *Critique et tradition*, p. 24 et suiv.

Nous suivrions moins volontiers M. Blondel, quand il range cette impression parmi les titres, *autres que ceux dont l'histoire est juge*. C'est là au contraire une source historique au premier chef, et nous croyons que la critique se mutile elle-même, si dans l'examen de faits aussi importants que la résurrection de Jésus ou la déclaration faite par lui sur sa personne et sa mission, elle refuse de tenir compte du grand témoignage rendu par la prédication apostolique et la foi de la première génération chrétienne.

Les deux autres sources d'information sont moins heureusement indiquées par M. Blondel : « Les actes du Sauveur..., comme sa naissance même ou sa mort en croix, comportent un approfondissement infini de leur sens réel, à partir des rudiments d'interprétation que fournissent les documents ». Sans doute. Mais si vous admettez que la génération apostolique a complètement disparu sans avoir reçu révélation du caractère miraculeux de la naissance de Jésus, ou de la portée rédemptrice de sa mort, tout « approfondissement » qui aboutira à l'affirmation de ces deux mystères ne saurait être qu'une métaphysique, une « sublimation », une « idéalisation », plus ou moins ingénieuse ou profonde : elle n'aura jamais le droit d'être appelée un dogme de foi divine.

Il en est de même du troisième titre invoqué par M. Blondel, « la pratique fidèle qui, par les vérifications morales qu'elle apporte, est une expérimentation collective, et comme une réaction incessante qui dégage la lumière... » Ici encore la fécondité intime de la foi chrétienne, produisant dans les âmes des merveilles de sainteté inconnues aux autres religions, est une démonstration puissante de la vérité du christianisme considéré dans son ensemble et dans son fond essentiel. Et cette démonstration vaut pour qui surprend cette fécondité dans sa propre vie. C'est la perpétuelle mise en acte de la parole de Jésus lui-même : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il saura si ma doctrine est de Dieu » (Jo., VII, 17), qui, plus encore que les documents historiques, rassure les intelligences tremblantes. Mais y chercher une confirmation *spéciale* de tel dogme particulier, dont on douterait précisément s'il fait partie du dépôt chrétien, n'est-ce pas une tentative chimérique?

* * *

Voici enfin, à la base de tout le débat, quelques affirmations accueillies avec une égale faveur par nos deux correspondants, et qui réclameraient, semble-t-il, de nouvelles précisions.

1° Tout d'abord, puisqu'on suppose de part et d'autre que la critique aurait, sinon détruit, du moins fort ébranlé les fondements historiques de certains dogmes, la clarté de la discussion eût exigé qu'on déterminât avec soin la nature de l'opposition que l'on prétend établie entre ces assertions dogmatiques et les données de la critique.

Veut-on admettre qu'un fait absolument affirmé par la foi catholique, par exemple, la connaissance dans Jésus de sa divinité, est pour la critique, simplement ignoré ou invérifiable, ou bien suppose-t-on qu'il est reconnu par l'histoire faux et irréel? Qui ne voit que, selon l'alternative choisie, le problème changera totalement d'aspect?

M. Blondel n'envisage évidemment que l'hypothèse d'une simple insuffisance de démonstration historique. Mais alors, le débat semble arbitrairement limité, et les pages qui précèdent ne répondant plus directement aux troubles soulevés par la critique, perdent beaucoup de leur intérêt.

L'écueil a-t-il été évité par le correspondant anonyme? Il ne paraît pas : bien qu'il signale l'hypothèse d'après laquelle « les recherches critiques aboutissent à la négation de certains faits qui entrent à titre de dogmes dans le *Credo* catholique » (p. 351), il n'affirme rien sur la vérification de cette hypothèse : encore moins propose-t-il une solution.

Or, il ne faut point l'oublier, dans la controverse entre M. de Hügel et M. Wehrlé, — controverse dont le débat actuel n'est que l'épilogue, — le conflit était bien autrement profond qu'on ne pourrait le soupçonner en lisant les deux lettres de nos correspondants. M. de Hügel, se plaçant en face du dogme qui affirme, non point comme on l'a répété l'omniscience de Jésus, mais son inerrance et l'infaillibilité de sa prédication religieuse, proclamait au nom de la psychologie et de l'histoire, que cette infaillibilité était, non pas insuffisamment prouvée, mais absolument insoutenable et reconnue erronée : au nom de la psychologie d'abord, puisqu'un homme cesse d'être homme véritable si on prétend l'exempter dans sa connaissance de l'imperfection qui constitue « la plus profonde caractéristique de toute vie spécifiquement humaine »; et il cesse d'être homme de son temps s'il n'en partage pas les préjugés et les erreurs. — Au nom de l'histoire surtout : car la critique prétend constater que Jésus s'est trompé dans son enseignement religieux : solidaire des illusions messianiques de son époque, il s'est fait le prédicateur ardent de la parousie à bref délai.

Voilà le vrai problème des rapports de l'histoire et du dogme, tel que M. de Hügel n'a pas craint de le poser. C'est pour le résoudre qu'il a imaginé la conception d'un double Christ, le Christ temporel et phénoménal auquel appartiendraient les erreurs et les infirmités humaines, et le Christ éternel, divin, création de notre foi, à qui seul conviennent les sublimes privilèges affirmés par nos dogmes. Et ce fut le mérite de M. Wehrlé de voir et d'oser dire que cette séparation des deux Christs, en exaltant un Christ purement imaginaire, sacrifiait totalement le Christ de l'histoire, c'est-à-dire le seul que le monde ait connu et dont il a entendu les enseignements. Nous ne doutons pas que M. Blondel, ainsi que son critique, ne partage l'avis de M. Wehrlé. Mais ceux qui ont suivi avec tant d'intérêt la controverse des deux écrivains, en les voyant aborder de nouveau ce problème, espéraient les entendre formuler leur sentiment sur le point central du débat, et proclamer que chercher la réconciliation du dogme avec une histoire qui aurait la prétention de démontrer la fausseté des assertions de la foi, c'est une entreprise chimérique, — à moins que l'on ne consente à rétablir cette « comptabilité de conscience en partie double » que M. Blondel a si justement déclarée inadmissible.

2° Si, d'ailleurs, on désire, avec M. Blondel, limiter la question aux faits dogmatiques déclarés par l'histoire, non pas irréels, mais seulement invérifiables, — et le problème ne laisse pas d'avoir encore de l'intérêt — une autre distinction, d'après nous, s'imposait entre les *faits fondamentaux* qui constituent en quelque façon les titres de la révélation chrétienne (comme l'affirmation par Jésus de sa mission divine, la garantie donnée à sa parole par des miracles), et les faits secondaires qui appartiennent seulement au complément de la révélation (par exemple, l'institution de tel ou tel sacrement). Les premiers, s'ils étaient historiquement invérifiables, perdraient aussitôt leur valeur apologétique; et, d'autre part, si l'on prétendait les affirmer en s'appuyant sur la foi et l'autorité de l'Église, on serait entraîné dans un cercle vicieux inadmissible, à moins

qu'on n'eût solidement établi cette autorité de l'Église sur une base indépendante de ces faits. Mais quant aux autres vérités secondaires, une fois démontrée l'autorité infaillible de l'Église, le silence des documents, s'il est réel, n'est point une raison suffisante de révoquer ces vérités en doute. L'auteur d'un savant ouvrage qui, en faisant honneur au clergé français contribuera puissamment au rajeunissement des études, M. Tixeront, conclut en ces termes son étude sur le témoignage des Pères apostoliques : « Voilà ce que les textes nous apprennent de la doctrine professée dans l'Église chrétienne entre les années 100 et 150. Rappelons-nous cependant que nos textes ne disent pas tout, et, en conséquence, que cette doctrine a pu être bien plus touffue qu'ils ne permettent de l'exposer[1] ».

Mais ce n'est pas le lieu de développer cette vue, ni d'établir comment l'appellation d'extrinsécisme, donnée parfois à cet appel à l'autorité, n'en démontre nullement l'illégitimité.

3° Il reste à signaler une dernière « confusion », celle que nous regardons comme la source première de tous les malentendus. Le correspondant anonyme du *Bulletin*, examinant le premier aspect du problème, l'influence des faits historiques sur la foi, a observé, avec une profonde justesse, que tous les penseurs dont il comparait les doctrines, M. Loisy, M. de Hügel, M. Blondel, M. Laberthonnière, le P. Tyrrell s'accordent à modifier la notion traditionnelle de la foi. Lui-même, il n'a point dissimulé ses préférences pour la nouvelle conception.

Au fond, la foi n'est plus, pour ces penseurs, une adhésion intellectuelle aux enseignements garantis par le témoignage de Dieu. Dans la conception nouvelle, il n'est plus question d'enseignement divin, ni de témoignage : on parle de la lumière divine que chaque âme reçoit du Saint-Esprit. La foi commence dès que l'âme, mise en face du monde de la nature, et surtout des faits d'ordre religieux, s'élève au-dessus des phénomènes, jusqu'à concevoir, par une intuition du sens religieux (? les réalités supérieures, Dieu, âme, explication définitive du monde; elle est consommée seulement quand l'âme a fait de ces réalités le centre de sa vie. La foi n'est autre chose que la *perception* dans la réalité sensible des faits religieux, de la présence et de l'action de Dieu. L'acte de foi implique donc avant tout une attitude morale nouvelle, et c'est ainsi la volonté, non l'intelligence qui y a la part principale.

Là est la divergence fondamentale entre la théologie classique et la théologie nouvelle : je dis théologie nouvelle, car c'est de la pure théologie à laquelle la critique et l'histoire sont totalement étrangères. Impossible de la discuter ici. Qu'il suffise de signaler que cette conception de la foi exige trop et trop peu.

Trop peu d'abord : on oublie que la foi est essentiellement fondée sur la parole de Dieu : supprimez cette parole et remplacez-la par une *intuition* quelconque, vous aurez une philosophie, vous n'aurez jamais la foi catholique. On a beau par l'intelligence percer l'écorce des phénomènes et à travers le monde des apparences monter jusqu'au noumène suprême, on aura beau même l'appeler Dieu, on n'a pas pour cela la foi.

D'autre part, on exige trop, puisqu'en réalité, on confond la foi avec les déterminations de la volonté qui en dérivent. La confiance inébranlable

1. J. Tixeront, *Histoire des dogmes* (Paris, 1905), p. 163.

qui naît de la foi, la consécration de son être à Dieu, les efforts de l'âme pour vivre dans une dépendance intime de l'action divine, tout cela est postérieur à la foi, en est un fruit, hélas! trop souvent séparable chez ceux qui n'ont pas le courage de vivre selon leur croyance. Dans le système proposé, l'essence de la foi, c'est précisément ce choix, cette détermination de la volonté qui se donne à Dieu.

C'est cette notion nouvelle de la foi que nous n'acceptons pas.

LA RÉDACTION.

NOTES ET CRITIQUES

Sous ce titre : *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, (Paris, Bloud, 1904), M. l'abbé Baudrillart a publié les conférences qu'il a faites l'hiver dernier à l'Institut catholique de Paris et qui sont comme le résumé d'un enseignement plus vaste qu'il a donné dans trois séries de cours. M. B. étudie d'abord la Renaissance. Si ce mot éveille avant tout l'idée d'une des époques les plus brillantes de l'histoire intellectuelle et artistique, on oublie souvent qu'elle est aussi un retour au rationalisme et à la corruption des mœurs antiques : avec des tyrans vicieux et cruels comme Agnello de Pise, Barnabo Visconti, François Sforza, avec un peuple avide lui aussi de luxe et de jouissances, l'Italie divisée, et sans cesse troublée des XIV^e^ et XV^e^ siècles, était la terre prédestinée à cette réaction contre la culture chrétienne. Le dernier mot des humanistes et des artistes, c'est le sermon antichrétien que Rabelais adresse aux habitants de Thélème : « *Sequere naturam* ».

Chose curieuse, c'est auprès des papes, des cardinaux et des évêques, que le mouvement de l'humanisme trouve la protection la plus dévouée et la plus sûre : M. B. analyse très loyalement ce fait, qui pour certains est peut-être un sujet de scandale, mais qui, au fond, s'explique fort bien par l'état social et moral de l'époque qui l'a produit.

En Allemagne, en Angleterre, en France, partout où la notion d'État organisé est bien acquise et où les mœurs ne sont pas devenues scandaleuses comme en Italie, la Renaissance ne tourne pas à un réveil du paganisme, et n'engendre guère qu'un mouvement religieux, dont les lettrés tels qu'Erasme, Reuchlin et tant d'autres furent les précurseurs : mais les deux mouvements de la Renaissance et de la Réforme ont le même principe, le libre examen; ils ont des procédés et des méthodes identiques.

Après Doellinger et Janssen, M. B. nous montre d'ailleurs dans la Réforme la conséquence d'un mouvement politique et national encore plus que d'un mouvement religieux. La correction des abus, l'épuration des mœurs ne fut le plus souvent qu'un prétexte : c'est ainsi qu'en Allemagne les vrais auteurs de la Réforme furent les princes avides des richesses d'Eglise, qui trouvèrent une armée toute faite dans cette petite noblesse de chevaliers, tels que Frantz de Sickingen, Goetz de Berlichingen, véritables brigands qui se comparaient eux-mêmes à des loups. Les scandales du clergé, quelques germes cachés d'hérésie hussite et enfin quelques vieux restes de l'antique rivalité entre le sacerdoce et l'empire, facilitèrent encore la tâche des réformateurs.

Martin Luther réunit et coordonna tout cela dans une doctrine. Ce n'est pas parce qu'il fut, comme tant d'autres de ceux qui le suivirent, un moine orgueilleux et sensuel, qu'il donna tant de force à la Réforme, mais parce

qu'il sut donner satisfaction aux tendances de ses contemporains, et qu'avec un grand art il sut envelopper sa prédication sous une forme grossière et mystique à la fois, comme l'âme du peuple allemand.

Pourquoi la France a voulu rester catholique, tandis que les nations voisines, pour la plupart, se laissaient entrainer à l'hérésie; comment l'Eglise a travaillé à se réformer elle-même; en vertu de quels principes l'Eglise a fait usage de la force contre les protestants : ce sont là des questions fort intéressantes que M. B. traite avec l'impartialité, la largeur de vues et la sûreté d'information historique qui caractérisent toutes ses œuvres. Il convient de signaler en particulier les pages qu'il consacre à l'intolérance protestante. Avec une modération parfaite d'ailleurs, M. B. démontre que l'Eglise catholique n'a pas eu le monopole de l'intolérance au XVI^e^ siècle (p. 231 s.), mais que partout où la Réforme a été la plus forte, elle s'est signalée par des atrocités sans nombre, et cela avant le massacre de Vassy et avant la saint Barthélemy. Il eût été très facile, à l'aide des seuls témoignages protestants, tels que ceux de Prescott, de Christian Bang, etc.... d'allonger indéfiniment la liste des cruautés protestantes; il eût été facile à M. B. de démontrer à M. Gabriel Monod que les protestants de Hollande en particulier n'ont pas été aussi doux qu'il veut bien le dire. M. B. ne l'a pas fait, car il n'entend pas plus reprocher aux protestants de nos jours les horreurs d'autrefois, qu'il n'entend reprocher à nos magistrats la torture qu'infligeaient leurs devanciers sous l'ancien régime : mais n'avons-nous pas droit, nous catholiques, à semblable justice?

Le livre de M. B. n'a pas seulement un intérêt historique, il est aussi un livre d'actualité; à l'aide de statistique et par les preuves les plus sûres, M. B. établit que le protestantisme n'a pas été, comme on le prétend, plus favorable que le catholicisme au progrès moral et spirituel, qu'il n'a pas été plus favorable aussi au progrès intellectuel des peuples chrétiens, au progrès social et politique des nations modernes.

C'est surtout dans cette dernière partie de l'ouvrage qu'apparait le but apologétique poursuivi par son auteur : il y a là une centaine de pages de forte histoire et de logique serrée que tout catholique instruit devrait lire.

*
* *

Le *Bulletin* (1902, p. 195) a annoncé l'entreprise de M. Vizzini, professeur au séminaire de l'Apollinaire, à Rome : nous aurions dû annoncer, à mesure qu'ils paraissaient, les divers volumes publiés par M. Vizzini dans sa *Bibliotheca Patrum tironibus theologiae accommodata*. Peut-être aurions-nous présenté des critiques sur les textes de M. Vizzini, sur les annotations inégales et hâtives dont il les accompagne, etc. Les *Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme* (nous n'aimons pas beaucoup ce titre laïque), dont M. l'abbé Hemmer et M. l'abbé Lejay entreprennent la publication à la librairie A. Picard, à Paris, semble promettre une satisfaction que M. Vizzini nous laissait à désirer. Le premier volume contient les *Apologies* de saint Justin : elles sont publiées par M. Pautigny, agrégé de l'Université. Le volume contient le texte grec, précédé de quelques corrections verbales proposées par M. l'abbé Lejay, avec son autorité coutumière. En regard du texte grec, une traduction française par M. l'abbé Pautigny. Cette traduction est malheureusement déparée par de nombreu-

ses inexactitudes. Ainsi, p. 142, l. 6. σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί, ne veut pas dire : « *Nous nous prêtons mutuellement assistance* », mais « *Nous nous réunissons toujours ensemble* ». Même page, l. 20, μετάληψις ne signifie pas « *partage* », mais « *communion* ». P. 141, l. 13, διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς M. l'abbé PAUTIGNY ne traduit pas le mot σαρκοποιηθείς, pourquoi? et διὰ λόγου θεοῦ devient « *la vertu du Verbe de Dieu* ». Comment Jésus-Christ a-t-il pu s'incarner grâce au Verbe? N'est-ce point « *parole* » plutôt que « *Verbe* »? Même page, l. 25. ἐδιδάχθημεν n'est pas exactement traduit par « *telle est notre doctrine.* » Ces à-peu-près, dont nous pourrions citer bien d'autres exemples, sont fâcheux, et les théologiens, ceux qui se piquent d'exactitude, estimeront que cette traduction n'est pas sûre. L'introduction est presque exclusivement bibliographique. Au bas du texte, aucune note. Le premier volume, au total, nous déçoit; si nous le disons ainsi, loyalement, carrément, c'est que nous attendons beaucoup de cette collection, que nous avons grande confiance dans ses deux directeurs, et que nous croyons exprimer les *desiderata* du public auquel ils ont voulu s'adresser. On nous promet, pour une prochaine échéance, un tome premier de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe : c'est là une promesse excellente et qui répond à un vœu exprimé anciennement ici-même (1902, p. 195) : nous ne demandons qu'à pouvoir louer ce prochain volume sans réserves.

***

Le livre de M. F. MARTROYE, *L'Occident à l'époque byzantine, Goths et Vandales*[1] est consacré à la période 489-554, qui s'étend depuis l'entrée de Théodoric en Italie jusqu'à l'organisation par la pragmatique sanction de 554, de l'Italie reconquise sur les Goths. En réalité c'est un chapitre de la politique byzantine en Occident. On n'est plus étonné dès lors que M. Martroye limite son sujet à l'Italie gothique et à l'Afrique vandale, les deux pays qui ont ressenti directement les effets de la politique byzantine; on s'explique aussi les deux dates qui limitent son livre et qui appartiennent à l'histoire de l'Italie. Pourquoi étudier la politique byzantine de cette période? C'est qu'elle a eu une influence décisive sur l'Italie. Celle-ci, dont les destinées avaient été jusque-là liées à celles de l'Empire commence alors une existence séparée, tout comme la Gaule ou l'Espagne, et se trouve réduite à ses propres ressources, après avoir longtemps bénéficié de celles du monde entier. Or c'est cette existence séparée de l'Italie qu'a voulu empêcher l'Empire d'Orient. A cette fin, deux politiques furent employées. La première, inaugurée par l'Empereur Zénon en 488-489 consista à envoyer Théodoric et son peuple en Italie, comme une colonie militaire. Ce régime dura jusqu'en 526, date de la mort de Théodoric. Il est instructif à un double titre. Pour qui étudie l'histoire profane, il est intéressant de voir comment un chef barbare s'est comporté vis-à-vis de la civilisation et de l'administration romaines, dans quelle mesure il a été influencé par le peuple qu'il dominait, enfin quelle politique il a eue à l'égard des autres peuples barbares établis en Occident. Pour l'historien ecclésiastique, il est instructif d'étudier les rapports de ce chef arien avec l'Eglise romaine et de constater, que, les dernières années de Théodoric mises à part, jamais l'Eglise romaine ne fut plus libre que sous la domination de cet hérétique.

1. Paris, Hachette, 1904.

Mais un an après la mort de Théodoric, Justinien monte sur le trône de Byzance. Son rêve est de reconstituer l'unité romaine, d'enlever aux Vandales l'Afrique et aux Goths l'Italie. C'est la seconde forme de la politique byzantine en Occident pendant notre période. Cette politique valut à l'Italie et surtout à Rome des désastres sans précédents, les horreurs de la guerre gothique (535-553). C'est à cette époque que la campagne romaine ravagée, privée, par la destruction des aqueducs, de l'eau qui la fécondait, a pris cet aspect de désolation qu'elle a encore. Le résultat de la politique byzantine a été la fin de la Rome antique. Cette histoire n'intéresse pas seulement l'historien militaire; elle s'impose à l'attention de l'historien ecclésiastique. L'Eglise romaine constituait une des grandes influences de l'Italie de ce temps. La tentation fut forte pour le Basileus byzantin de faire servir cette influence à ses plans de conquête en Italie, et à sa politique religieuse en Orient: il y céda complètement. De là, la disparition du pape Silvère par les soins de son successeur Vigile; la nomination de ce dernier au pontificat, par l'impératrice Théodora; l'enlèvement du même Vigile au 22 novembre 545; son séjour forcé de dix ans à Constantinople, jusqu'à la fin de 554; le cinquième concile œcuménique de 553; la condamnation des trois chapitres et un schisme très dangereux en Occident. En somme, à la fin de cette période, l'Eglise et l'Italie souffrent également de la politique byzantine : elles ressentent une humiliation sans précédent.

C'est cette histoire qui a été écrite par M. Martroye, après des historiens de grande autorité : M. Pfeilschifter, dans son étude sur *Théodoric et l'Eglise catholique* (Münster i. W. 1896); M. Hartmann, dans son *Histoire de l'Italie au Moyen Age* (Gotha, 1897 et 1900); Mgr Duchesne et M. Diehl dans leurs ouvrages, qui sont bien connus du public français. On relèvera parfois des divergences entre M. Martroye et ces historiens; mais un mérite incontestable de son livre, c'est le souci constant d'établir l'exposé historique sur les documents originaux. A cet égard le livre de M. Martroye est digne de servir d'exemple.

* * *

Le *Bulletin* a déjà annoncé (1903, p. 189) la quatrième édition du *Manuel d'histoire générale de l'Eglise* du cardinal Hergenröther, édition publiée par Mgr Kirsch. Il a été fait de ce premier volume une traduction italienne, qui contribuera efficacement au renouveau des études d'histoire ecclésiastique en Italie. Le laborieux éditeur nous donne dès maintenant le second volume[1], qui comprend 1104 pages compactes de format in-8°, et nous donne l'histoire de l'Eglise, depuis la fin du VII^e^ siècle jusqu'à la Réforme. Le *Bulletin* a dit déjà comment Mgr Kirsch a compris son travail d'éditeur : il ne prétend pas faire une revision complète du Manuel d'Hergenröther : ce travail équivaudrait à la composition d'un ouvrage nouveau; il prétend seulement rajeunir l'œuvre du docte cardinal.

Une partie du travail de Mgr Kirsch mérite un éloge sans réserve, c'est la bibliographie, l'indication des ouvrages à consulter sur un sujet déterminé. Pour apprécier ce mérite à sa valeur, il suffit de se rappeler

1. J. Kardinal Hergenröther, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, vierte Auflage, neu bearbeitet von Dr. J. P. Kirsch (Freiburg i. B. 1904.)

combien la littérature historique a été enrichie pendant les vingt années qui nous séparent de la troisième édition du Manuel. Dresser la liste de cette littérature était donc une entreprise difficile, mais aussi combien nécessaire! Car la connaissance de ces travaux est la condition préliminaire de recherches personnelles. Il faut partir des données acquises, connaître l'état de la science faite si l'on veut aller à la découverte. De plus, une excellente bibliographie était le seul moyen de corriger le plus possible les inconvénients d'un Manuel qui reste un peu ancien, bien que rajeuni notablement.

Par une exacte indication de la littérature historique, Mgr Kirsch donne au lecteur, sur chaque sujet, le moyen de compléter, et quelquefois de mettre au courant, le texte du Manuel. Il a rendu un vrai service aux études historiques.

*
* *

Jusqu'à présent M. Tronson n'était guère connu que par ses *Examens particuliers*, ce vénérable recueil d'observations morales et de pieux préceptes où depuis plus de deux siècles s'alimente journellement notre jeunesse des séminaires. C'est un Tronson tout nouveau et parfaitement insoupçonné que nous révèle sa correspondance[1] publiée par M. L. Bertrand, l'auteur bien connu de la *Bibliothèque Sulpicienne*. Placé à la tête de sa Compagnie, le moraliste d'antan a dû porter ses regards bien au dehors de la « salle d'oraison ». Sans doute, c'est toujours Saint-Sulpice qui, avec ses neufs séminaires à diriger ou à fonder attire tout particulièrement l'attention de M. Tronson et absorbe les deux tiers de sa correspondance; mais sa situation de Supérieur et plus encore ses qualités d'esprit et de cœur, sa réputation méritée de sagesse, de vertu et de bonne doctrine font rechercher son commerce, à Paris, à la cour ou en province, par plusieurs évêques ou nombre de pieux laïques dont il devient, bon gré mal gré, le confident intime et le conseiller fidèlement écouté. Et c'est ainsi que dans ses lettres aux directeurs de ses séminaires, aux évêques d'Arras, d'Autun, de Limoges de Genève, de Pamiers, de Lavaur, de Nimes, de Sarlat, de Besançon, d'Albi, à Bossuet, à Fénelon, à Arnaud, à Colbert, à Mme de Maintenon, au duc de Beauvilliers, à Mme Guyon, il est amené non seulement à exercer une influence considérable sur la formation d'une bonne partie du clergé français de son temps, mais aussi à dire son mot ou à nous livrer ses renseignements sur les grands événements religieux qui marquent la fin du XVIIe siècle. Jansénisme, régale, quiétisme, révocation de l'édit de Nantes etc. s'éclairent ici de quelques traits nouveaux dont l'historien pourra faire son profit.

Et l'auteur ici n'est pas moins intéressant que l'œuvre. On s'attendait à trouver un mystique embarrassé dans ses formules toujours très édifiantes mais légèrement banales. Point. M. Tronson est un esprit très net, d'une ouverture remarquable, à la plume très alerte, incisive parfois; un grain d'ironie ne lui déplait pas à l'occasion; il ne fuit pas le trait, pas même, faut-il le dire? le calembour. Avec cela son coup d'œil pénétrant a vite fait de démêler les replis des consciences ou les difficultés des situations; ses conseils ou ses solutions toujours pratiques, toujours marquées au coin d'un ferme bon sens décèlent autant l'homme d'observation que de com-

1. L. Bertrand, *Correspondance de M. Louis Tronson, troisième supérieur de la compagnie de Saint-Sulpice*. Lettres choisies, annotées, etc. 3 vol. in-8° (xviii-549, 487, 640 pp.), Paris, V. Lecoffre.

mandement. Je ne dis pas que ses solutions furent toujours du goût de Fénelon, de Mme Guyon ou du grand Arnaud. Je crois même que les Jansénistes, qu'il n'aima guère, se fussent un peu égayés s'ils avaient pu lire telle lettre où il soutient que le directeur de Saint-Cyr ne devait point parler du fard devant ces dames. Mais je crois bien qu'il est une autre sorte de gens que cette lecture aurait exaspérés davantage, c'est à savoir les prôneurs de dévotions extraordinaires en tout genre visionnaires ou mystiques dévoyés en quête de pratiques bizarres : « Pour votre Béate dont vous me dites tant de merveilles, écrit-il à un de ses correspondants, je vous avouerai simplement que je fais si peu d'attention aux prophéties et aux prophètes que je ne me souvenais pas même que vous m'eussiez parlé de celle-là ». Et les passages de ce genre reviennent souvent sous sa plume. Par là et par ce qu'on vient de lire, on n'a pas de peine à comprendre que grâce à sa correspondance Tronson forme désormais l'une des figures les plus personnelles dans cette galerie des directeurs de conscience de la fin du XVIIe siècle déjà si souvent étudiée et toujours attachante.

Je n'ai encore rien dit de l'éditeur de cette précieuse correspondance, ni des procédés qu'il a suivis dans son édition. Mais il suffira, j'en suis certain, de rappeler qu'elle est l'œuvre de M. Bertrand pour être édifié sur la science et la conscience qui y ont présidé. Le savant éditeur que la *Revue historique* saluait ces jours-ci comme un de nos meilleurs érudits provinciaux a déjà montré dans sa monumentale *Bibliothèque sulpicienne* que rien de ce qui touchait à Saint-Sulpice ne lui était inconnu. Tronson a recueilli — les notes si nombreuses et si pleines de notions précises en font foi — le bénéfice de cet incomparable savoir sulpicien; à nous de bénéficier de l'œuvre et de l'exemple d'infatigable labeur que nous donne dans sa verte vieillesse l'éminent bibliothécaire du grand séminaire de Bordeaux.

***

Ce que notre fécond collègue de l'Institut catholique de Paris, M. Sertillanges, s'est proposé dans son ouvrage : *Les Sources de la Croyance en Dieu* Paris, Perrin, 1905 , il nous le dit lui-même dans la Préface « L'effort du siècle dernier a été d'écarter Dieu de tous les domaines de l'activité et de la science..... notre effort doit être..... de résister, et d'affermir sur son piédestal la statue idéale du Dieu vivant. » Il ne s'adresse pas précisément aux « spécialistes », à qui il demande « de ne pas se méprendre sur sa pensée », mais au grand public, sans exclure les « lectrices » lettrées; car il fait œuvre « d'apôtre ». C'est dire que son livre ne ressemble pas, par exemple, à *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques* de E. Caro, et qu'on n'y trouvera pas une réfutation savante et rigoureuse de l'idéalisme et du positivisme contemporains, touchant la notion de Dieu.

L'auteur a choisi un sujet immense, trop vaste, dirions-nous: car donnant pour épigraphe à son ouvrage cette pensée de Jules Simon : « L'idée de Dieu est le carrefour où toutes les avenues de la pensée humaine se rencontrent », il ne propose rien moins que de parcourir en tous sens ces avenues et de montrer qu'elles aboutissent toutes à Dieu. On voit dès lors « toute l'immensité du problème » qu'il cherche à résoudre. Outre une bonne partie de la théodicée, on trouve, pour ainsi dire, dans son ouvrage, une psychologie, une morale, et même une sociologie. Car l'auteur, après avoir étudié l'homme considéré isolément, l'étudie encore considéré en société; de là une série d'études sur la famillle, sur le fait social, sur le

lien social, sur la finalité sociale. Nous nous demandons, au moins quant à cette dernière partie, comment elle se rattache directement au sujet, sinon de la façon qu'on dit que tous les chemins conduisent à Rome.

Malgré ces critiques, nous devons dire que le livre se lit sans effort et avec intérêt. Sans craindre d'exposer les idées métaphysiques, l'auteur a su cependant les doser, et surtout leur donner une forme qui ne sent pas du tout la Scolastique. Un autre mérite, c'est que chaque question est exposée d'abord historiquement : nous voyons quelles étaient les croyances des peuples primitifs, les systèmes de la Grèce. Les erreurs contemporaines y ont aussi une bonne place. Ces aperçus satisfont la curiosité du lecteur et ajoutent un charme de plus à l'ouvrage. Le style de l'auteur est, comme à l'ordinaire, facile, brillant, oratoire et poétique; nous serions tenté de dire : trop oratoire et trop poétique.

*
* *

Nos lecteurs connaissent par l'éloge que nous en avons fait à plusieurs reprises (1900, p. 97; 1901; p. 241; 1903, p. 127), les conférences brillantes et fortes que le R. P. Semeria a publiées sur les origines du christianisme. C'est un livre conçu dans une inspiration analogue, que publie M. Gondal, sous le titre de *Au Temps des Apôtres* (Paris, Roger, 1904). L'éloquent écrivain a entendu présenter en sept chapitres l'histoire apostolique : l'Eglise naissante au cénacle, persécutée en Jérusalem, essaimant en Syrie; saint Paul, ses missions, ses épitres, sa captivité et sa mort, saint Pierre et Rome; saint Jean et son évangile, testament suprême de l'âge apostolique; enfin un dernier regard, l'antithèse du judaïsme et du christianisme; telles sont les grandes avenues de cette exposition aérée, colorée, et d'une rare intensité de vie.

L'auteur est un orateur, et il ne s'en défend pas, pas plus que personne ne s'en plaint; il va droit aux textes et il les scrute avec sagacité. Il lui arrive quelquefois de sacrifier à la joie de les mettre en scène : « La prière achevée, on agita dans le pan d'un manteau les deux noms écrits sur des tablettes, et le sort tomba sur Matthias... » Mais cela ne manifeste que mieux la perception animée et lumineuse qu'il en a, et qui est la première caractéristique de sa manière. Il en est une autre et que nous estimerons plus encore : c'est la vaillante sincérité de ce récit.

*
* *

Sous le titre de *La pensée chrétienne, textes et études* (Paris, Bloud), vient de commencer une publication de volumes de « pages choisies » des grands écrivains de la tradition catholique depuis les origines jusqu'à nos jours, publication dont les premiers volumes nous semblent faire présager que l'entreprise sera vivement et intelligemment conduite. MM. Paul Bourget et Michel Salomon ont donné des pages choisies de Bonald. M. l'abbé Vacandard en a fait autant pour un docteur qu'il connait bien, saint Bernard. M. l'abbé Ermoni s'est chargé de saint Jean Damascène : nous ferions des réserves sur l'exécution de ce volume, réserves qui tiennent, hâtons-nous de le dire, plus à saint Jean Damascène qu'à M. Ermoni : exprimons au moins celle-ci que saint Jean Damascène, étant un compilateur et une façon d'éclectique, on ne devrait jamais le citer sans déterminer l'écrivain plus ancien qu'il remploie. M. l'abbé Bremond

a donné un Newman, qui n'est qu'un premier volume de pages choisies du « cardinal d'Oxford »; ce sont les pages qui ont trait à la théorie du développement du dogme, et qui sont extraites soit des sermons, soit de l'*Essai*. Ce volume est un des meilleurs de la collection.

On fera grand cas, nous n'en doutons pas, du Tertullien de M. TURMEL. L'auteur a groupé les textes qu'il nous présente sous trois rubriques : 1° l'apologiste, 2° le défenseur de l'orthodoxie contre les hérétiques, 3° le moraliste. A ces trois rubriques, cependant, s'en ajoute une quatrième intitulée « renseignements supplémentaires sur la théologie de Tertullien ». Et peut-être que cette division quadripartite semblera mal venue, sans compter qu'une cinquième partie consacrée à Tertullien montaniste, n'eût pas été inutile. Les textes cependant sont bien choisis et bien traduits. L'introduction générale solide. Les expositions de détail pareillement. Il ne faut pas que ces pages traduites dispensent de lire le latin carthaginois de Tertullien. Mais elles seront un bon supplément à une histoire catholique des dogmes. Notons que parfois l'information critique de M. TURMEL pourrait être plus complète; que, par exemple, l'*Adversus Iudaeos* de Tertullien soulève des problèmes que M. T. aurait dû ne pas laisser ignorer; que l'enquête sur les sources de Tertullien (p. XXVI et suiv.) est à peine une indication... Mais nous ne voulons pas insister, le livre, après tout, étant un livre de vulgarisation. Nous aimons mieux relever que, p. 259-264, traitant de l'eucharistie et de l'agape, M. TURMEL semble avoir été fort ébranlé par les arguments que l'on a fait valoir ici-même contre M. Funk.

Le saint Irénée de M. DUFOURCQ est une analyse bien faite de l'*Adversus haereses* : 1° description du gnosticisme; 2° réfutation du gnosticisme, critique négative; 3° réfutation du gnosticisme, critique positive, Dieu et le Christ; 4° critique positive, Israël et l'Église, 5° critique positive, le salut de la chair. M. D. a pris soin de citer en note le texte des passages importants. On regrettera que M. D. n'ait pas, comme M. TURMEL pour Tertullien, préféré une exposition synthétique de la doctrine d'Irénée : le procédé d'analyse qu'il a adopté est, en somme, plus littéraire que doctrinal. Le livre de M. D. sera par là d'une moindre ressource pour les théologiens. La critique nous a paru y tenir une place un peu sommaire. M. D. assure que saint Irénée « nous fait, mieux qu'aucun autre, comprendre l'esprit du christianisme primitif », et que, « mieux qu'aucun autre, il convainc d'erreur les théologiens suivant lesquels l'Église aurait falsifié la pensée du Christ. » M. D. a tort de parler de théologiens, s'il désigne par ce prédicat des écrivains comme M. Sabatier et M. Harnack. Quant à son assertion, en soi, elle appellerait bien des nuances : qui donc parle de « falsification » et qu'est-ce que le christianisme « primitif »? L'introduction est écrite dans la même manière, distinguée, un peu prompte et péremptoire.

Souhaitons une belle destinée à la collection de la *Pensée chrétienne*.

LA RÉDACTION.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

LES ORIGINES DE LA RÉFORME

La Réforme qui présente tant d'analogies avec la Révolution est loin d'avoir provoqué parmi les historiens le même mouvement de curiosité objective et désintéressée. En dehors de quelques chapitres superficiels de nos historiens récents ou de nombreuses études de détail d'érudits locaux, nous en sommes encore réduits, en fait de travaux d'importance, à des œuvres de parti qu'on prendrait souvent pour des rééditions des pamphlets du XVI^e^ siècle. Les lecteurs d'Audin, de Merle d'Aubignac, ou de Puaux ne viendront pas, je crois, me contredire et la récente histoire de Calvin publiée à Montauban n'a pas inauguré un esprit nouveau.

Les travaux de Janssen comblent bien cette lacune pour l'Allemagne. Mais le protestantisme français présente une physionomie bien distincte, et il était grand temps qu'on nous en donnât une histoire aussi soucieuse de mettre à profit toutes nos sources actuelles d'information que de se dégager des anciennes préoccupations de polémique ou d'apologétique.

Cette entreprise a tenté M. Imbart de la Tour, professeur à l'Université de Bordeaux, et le premier volume qui vient de paraître[1] atteste qu'elle est en bonnes mains. Il n'est pas nécessaire d'avoir étudié bien profondément le protestantisme français pour savoir que cette révolution, purement religieuse à ses débuts, a pris assez vite le caractère et l'importance d'un fait politique. A ce titre son apparition intéresse notre histoire tout entière et il était de bonne

1. Imbart de la Tour, professeur à l'Université de Bordeaux. *Les origines de la Réforme : la France moderne*, Paris, Hachette, 1905, gr. in-8°, 572 p.

méthode, avant de l'étudier, de nous décrire l'état politique et social auquel elle allait s'adapter ou se superposer. Mais une raison plus intime et plus générale attirait l'historien de la Réforme vers cette étude du milieu où allait éclore cette révolution; c'est là qu'il pouvait surpendre non seulement le secret des conditions qui ont influencé la Réforme française, mais l'ensemble des causes qui en expliquent la genèse.

C'est donc à cette étude du milieu historique et social où apparaît la Réforme qu'est consacré ce premier volume. L'auteur met d'abord sous nos yeux l'état politique de la France entre 1453 et 1525; il nous dévoile la structure interne de l'État; il marque en traits précis dans quelle mesure s'y combinent encore les éléments du principe féodal qui l'ont seuls constitué jusqu'au moyen âge, mais qui, à cette heure, perdent de plus en plus de terrain devant le principe romain ou païen introduit et popularisé par les légistes. Leur succès définitif s'affirme dans la transformation de la vieille royauté française en monarchie absolue. La disparition du vote de l'impôt, la suppression des justices féodales ou populaires, la concentration des offices et des fonctions entre les mains du roi, la substitution des sujets aux vassaux, la confiscation des élections et des libertés d'Église, la mainmise sur toutes les organisations, provinciales, locales ou corporatives marquent les diverses étapes de cette transformation qui, depuis l'expulsion des Anglais, met moins d'un siècle à s'accomplir.

Parallèlement à cette transformation et par le fait même de l'ordre et de la sécurité générale qu'elle assure aux populations, une évolution non moins importante s'opère dans l'état économique. Les terres se défrichent, les cultures se multiplient; des industries anciennes, telles que la draperie, l'orfèvrerie prennent un développement inconnu jusqu'ici; d'autres toutes nouvelles apparaissent, comme la métallurgie, l'imprimerie, et dès leur apparition se révèlent comme de vraies puissances créatrices de richesses. Le

commerce trouve trop de facilité dans ce nouvel état de choses pour n'en pas faire son profit. La richesse se constitue, chaque jour, plus abondante; elle se répand dans les diverses classes de la population et rayonne dans l'art, le costume et la vie générale qui devient et plus belle et plus douce. Sans doute cet accroissement de bien-être a pour rançon une diminution de la liberté : dans l'ordre économique comme dans l'ordre politique l'activité individuelle ou commerciale se voit de plus en plus entravée par l'organisation corporative, les exigences fiscales ou le nationalisme économique et surtout par l'action du pouvoir central. Mais en définitive cette évolution économique profite au plus grand nombre, à la classe la plus active et la plus intelligente; c'est ce qu'établit le troisième livre rempli tout entier par le tableau de l'évolution sociale pendant la période qui nous occupe. Le clergé, recruté dans toutes les classes de la nation, participe à leur fortune ou subit leur sort. Il perd quelque peu de son action politique, il reconstitue sa puissance économique et conserve de beaux débris de ses privilèges féodaux. Bien moins favorisée, soit par indifférence, soit par incapacité de s'adapter au nouvel ordre de choses, la noblesse laisse l'influence positive, l'action administrative et l'argent passer à la bourgeoisie. C'est celle-ci qui devient la classe dirigeante de la nation, qui fait la loi au travail, qui accapare les sources de la richesse, qui s'empare des charges municipales ou des fonctions publiques, qui enfin s'introduit, par les annoblissements, dans les rangs de l'aristocratie et lui prend son prestige social, seul débris qui lui restât de son antique fortune. Les classes rurales elles-mêmes reçoivent leur part de cette amélioration générale des conditions d'existence. Le servage disparaît de quelques provinces, ailleurs les affranchissements se multiplient et partout les serfs, même quand ils n'en bénéficient pas, voient notablement diminuer leurs charges et accroître leur bien-être. Une seule ombre au tableau : le prolétariat urbain voit de jour en jour empirer son état; le renchéris-

sement de la vie devance l'élévation des salaires encore fixés dans une immobilité à peu près absolue. Le chômage, les plaintes sourdes, les émeutes intermittentes, impitoyablement comprimées trahissent un profond malaise des classes déshéritées. « On prévoit ce que seront les luttes religieuses dans de pareils milieux. C'est qu'en réalité elles seront, inconsciemment ou non, une forme des luttes sociales qui font naître ces antagonismes ». Sur cet état politique et social encore insuffisamment équilibré survient le mouvement de la Renaissance ; les écoles vont répandre de plus en plus l'instruction élémentaire sur laquelle n'exercera aucune action l'enseignement répandu par les Universités. Trop multipliées pour être prospères ; mises en tutelle par le roi et le parlement, elles gaspillent dans un formalisme suranné la vie précaire qui leur reste ; elles « cessent d'être des éducatrices d'idées pour devenir des distributrices de grades ». Et cependant avec la Renaissance c'est un idéal nouveau qui s'empare de l'art et de la littérature. Le lien étroit qui jadis les unissait à la vie va se briser. Jusqu'ici populaire et nationale la culture en vient à se prendre elle-même pour fin ; les lettrés, dédaigneux de la foule, ne s'adressent qu'à l'élite. Bientôt une société nouvelle aura remplacé celle du moyen âge religieux et féodal ; elle ne s'éloigne pas moins de celle-ci par les institutions politiques qui la régissent que par l'idéal utilitaire qu'elle poursuit. C'est dans ce milieu que va naître la Réforme. Les volumes suivant nous diront ce qu'elle en emprunte ou ce qu'elle en repousse.

Tel est le tableau que M. Imbart de La Tour nous trace de la France à la veille de la Réforme. Certes on pourra trouver que tous les traits n'en sont pas également nouveaux, mais ce que personne n'en pourra, je crois, contester, c'est l'étendue des proportions, la netteté des contours et la profondeur des perspectives. Jamais peut-être aussi vaste synthèse n'a été construite, ni enquête aussi minutieuse n'a été instruite sur les origines de notre monde

moderne. Vie politique et sociale, organes et conditions de leur fonctionnement, actions et réactions des divers facteurs de notre ancien état économique, tout a été étudié à la lumière d'une érudition minutieusement informée et d'une critique singulièrement avisée. En dépit de la précaution prise de réduire au minimum indispensable l'appareil de l'érudition, il est aisé de voir à quelles sources nombreuses ont été puisés ces milliers de détails dont l'ensemble constitue la trame du récit. Je ne parle pas des travaux imprimés, encore qu'il n'y eût pas eu lieu de s'étonner si tel article de revue locale ici signalé eût échappé aux investigations de notre historien, mais parmi les documents manuscrits et inédits, combien d'insoupçonnés ont été dépouillés à travers nos archives provinciales, combien de menus faits ont été ainsi apportés au jour dans les diverses régions de la France qui donnent à cette enquête toute la solidité et toute la généralité désirable? Les érudits locaux surtout pourront en faire l'expérience; je doute fort qu'ils puissent découvrir des faits nouveaux qui dérangent l'ossature schématique autour de laquelle s'appuient et s'encadrent les idées de notre auteur.

Et c'est là ce qui donne un prix indiscutable et assure toute confiance à sa construction. Nous n'avons pas ici une de ces généralisations plus fragiles encore que brillantes, où s'est trop complue la génération d'hier, mais le résultat de longues et consciencieuses recherches, une synthèse prudente qui fournit ses titres et défie ainsi le contrôle de la plus minutieuse analyse. Cela ne veut point dire que les moindres conclusions de notre historien philosophe s'imposeront avec une égale évidence. Pour ma part, j'ai peine à comprendre même après les raisons qui m'en sont fournies, comment l'accroissement de la misère chez les salariés et les prolétaires peut se concilier avec la diffusion de la richesse qui nous est ici décrite. J'estime bien aussi que la puissance politique du clergé est au début du XVI^{e} siècle bien plus atteinte, que ne le laissent supposer la conserva-

tion de quelques vains titres honorifiques ou de certains droits utiles et la situation personnelle de quelques-uns de ses membres dont il est fait ici grand état. Je me demande même si Luther aurait attaché tant d'importance au suffrage d'une Sorbonne qui aurait été aussi décrépite qu'on nous dit. Mais ce sont là, je l'avoue, des détails sans grande importance sur la plupart desquels nous trouverons sans doute un supplément d'explications dans les volumes qui suivront.

Mais ne quittons pas celui-ci sans en signaler un dernier mérite qu'apprécieront tout particulièrement les lecteurs français. On a pu se plaindre que dans l'œuvre de Jansen les faits s'entassaient sans ordre et sans souci de la perspective. Ce n'est pas au présent volume de M. Imbart de La Tour que pareil reproche pourrait s'adresser. La multiplicité des détails n'y dérange jamais l'ordonnance de l'ensemble; idées et faits s'éclairent mutuellement. A chaque instant des formules heureuses condensent de minutieuses observations ou précisent en traits inoubliables la physionomie des faits importants. Je n'ose rien citer de peur d'être entraîné trop loin. Aussi bien si des fragments permettraient assez vite de sentir l'aisance et le charme du récit, c'est par la lecture seule de l'ensemble qu'il est possible de saisir toute la profondeur et la haute valeur de l'œuvre historique dont M. Imbart de La Tour nous donne ici les prémices · le vestibule fait bien augurer de l'édifice.

Ant. Degert.

DEUX MORALES NATURALISTES[1]

Mesdames, Messieurs,

C'est de deux éthiques naturalistes, mais d'inspiration et de caractère presque opposés, la « morale de la sagesse », de M. André Cresson, et la « morale de la nature », de M. Ernest Zyromski, que je dois vous parler ce soir.

Par la distinction très personnelle de son talent, la sincérité de ses convictions, l'autorité dont il jouit dans l'Université de Toulouse, l'influence qu'il exerce sur le public d'élite qui suit son enseignement à la Faculté des lettres, M. Zyromski est de ces hommes qui représentent une force intellectuelle, et dont, à cause de cela, les idées et les opinions méritent qu'on s'y arrête. Aussi, m'a-t-il paru indispensable, puisque j'ai entrepris de passer en revue les solutions les plus caractéristiques du problème moral, proposées en France depuis deux ou trois ans, d'examiner celle que contient *L'orgueil humain*[2]. J'espère, d'ailleurs, que dans l'étude loyale, courtoise et tout irénique, que j'essaierai de son livre, l'éminent auteur voudra bien ne voir, outre le dessein très réfléchi de mettre en pleine lumière ce que je tiens pour la vérité, qu'un significatif hommage à son libéralisme et une preuve nouvelle de l'attention déférante qu'à l'Institut catholique nous prêtons à ses travaux.

Qui est M. Cresson, vous ne l'avez certainement pas oublié.

1. Conférence donnée à l'Institut catholique de Toulouse le 8 février 1905. Cette conférence faisait suite à trois autres, où M. Franon avait étudié successivement *L'expérience morale*, de M. F. Rauh, *La morale et la science des mœurs*, de M. L. Lévy-Bruhl, *La morale scientifique*, de M. A. Bayet et *La morale de la raison théorique*, de M. A. Cresson.

2. Paris, Colin, 1904.

C'est, en effet, à lui et à son plus récent ouvrage, *La morale de la raison théorique*[1], que fut consacrée la conférence de mercredi dernier. Des trois thèses fondamentales que le professeur de philosophie du lycée de Lyon s'efforce d'établir, vous vous rappelez que, si nous avons approuvé la première : Sont irrationnelles toutes les morales indépendantes de la métaphysique, — nous avons rejeté la seconde : La conception théiste est fausse. — Pour la troisième : La « morale de la sagesse », c'est-à-dire la morale naturaliste, telle à peu près que l'a comprise le monde antique, est la vraie, — j'en avais renvoyé l'examen à la réunion d'aujourd'hui. Voyons donc ce qu'est au juste la « morale de la sagesse et ce qu'elle vaut. Je discuterai ensuite, et ce sera la seconde partie de ma conférence, la théorie de M. Zyromski.

I

Pour bien saisir le caractère tout à fait singulier et le pourquoi ultime de la « morale de la sagesse », la seule, au jugement de M. Cresson, que la raison théorique puisse accepter, il est nécessaire, Mesdames et Messieurs, que vous ayez présents à la mémoire les termes dans lesquels, comme je vous l'expliquais l'autre jour, ce philosophe pose le problème moral.

Selon lui, et sur ce point je partage sans réserve son avis, le problème moral dépend du problème plus général et strictement métaphysique de la destinée de l'homme. Ce qui signifie que, pour savoir si l'homme a réellement un devoir au sens classique du mot, et donc une loi absolue et catégorique, à laquelle sa volonté soit obligée d'obéir, il faut décider au préalable s'il existe ou non un Être transcendant, infiniment parfait et puissant, qui a créé l'humanité pour une fin autre que la vie présente. Par où vous

1. Paris, Alcan, 1903.

voyez que la question du devoir et la question du théisme sont indissolublement liées l'une à l'autre, si bien que, posée la fausseté du théisme, la réalité du devoir s'évanouit aussitôt.

Estimant la conception théiste inadmissible, parce qu'il la juge inconciliable à la fois avec les exigences de la critique philosophique et avec les données des sciences expérimentales, M. Cresson en infère très logiquement l'absurdité de toutes les morales impératives, quelles qu'elles soient et sur quelque principe qu'elles prétendent s'appuyer. Seulement, observe-t-il, de ce qu'il est déraisonnable de vivre pour une fin extérieure à la vie elle-même, il ne suit pas du tout que la vie ne puisse pas être bien ou mal vécue. A ces expressions : bien vivre, mal vivre, ne s'attache, d'ailleurs, aucune signification morale. On ne les emploie que pour marquer qu'il demeure toujours possible de tirer de la vie un parti intelligent, en lui faisant produire la quantité de bonheur qui s'y trouve en puissance. Agir ainsi, c'est bien vivre; agir autrement, par sottise ou par ignorance, c'est mal vivre. L'antiquité l'entendit de la sorte, qui crut que la vie a en elle-même son sens et sa fin. La nécessité s'impose donc, puisqu'on ne peut décidément plus compter sur l'autre vie, de prendre à l'égard de celle-ci l'attitude des anciens, et en conséquence de commencer par s'instruire des règles ou, si vous aimez mieux, des recettes, les plus propres à assurer l'utilisation avisée et l'exploitation profitable de l'existence. L'ensemble de ces règles, de ces recettes, c'est précisément la « morale de la sagesse ».

Cette morale, vous le devinez sans peine, différera du tout ou tout des morales du devoir. Car, — et ici je cite M. Cresson textuellement, — « elle ne nous fera connaître aucun impératif, mais seulement des conseils. Elle ne nous indiquera pas des lois précises et absolues auxquelles nous serons tenus de conformer notre vie. Mais elle nous fera comprendre un plan d'existence d'après lequel nous aurions tort de ne pas modeler la nôtre. Elle ne nous représentera

pas l'humanité comme composée de coupables et d'hommes méritants. Mais elle nous fera voir qu'il y a dans le monde, comme le disaient les anciens, des « sots » et des « sages », et elle nous invitera à la sagesse[1]. »

Que les partisans des morales criticistes et des morales scientifiques, qui s'obstinent, tout en déclarant contradictoires ou du moins incertaines les affirmations du théisme, à maintenir l'objectivité du devoir et sa force obligatoire, puissent opposer quoi que ce soit de solide à l'argumentation de M. Cresson, je ne le pense pas. Pour avoir le droit de repousser les conséquences qui en découlent, il faut professer, comme nous, que la thèse de l' « irrationnalité » de la croyance en Dieu, sur laquelle en dernière analyse repose tout le système de M. Cresson, non seulement n'est ni démontrée ni démontrable, mais encore exprime une erreur absolue.

Au reste, et quand même, par impossible, le monisme évolutionniste aurait cause gagnée, la « morale de la sagesse » n'en serait pas moins impuissante à règler soit la vie individuelle, soit surtout la vie sociale. Voulez-vous vous rendre compte de ce défaut, en l'espèce, capital? Lisez les maximes d'après lesquelles, suivant M. Cresson, chaque homme, pour obtenir de la vie la somme de bonheur relatif qu'il en peut raisonnablement attendre, fera bien d'agir avec lui-même et avec ses semblables.

Voici, pour la conduite à l'égard de soi-même, les maximes que propose M. Cresson ; il y en a trois :

« Fais tant que cela te sera possible, ce qui est nécessaire à la satisfaction de tes besoins, en prenant soin de les régler et de les diminuer plutôt que de les étendre et en ne leur donnant que ce qui leur suffit. — Du moment que tes besoins seront satisfaits, applique-toi à ne jamais rien désirer ou, du moins, à n'avoir point de désirs que tu ne puisses toujours sûrement satisfaire. Ne te laisse jamais séduire

1. *La morale de la raison théorique*, p. 181.

par le vain mirage du plaisir ni par la crainte d'une douleur nécessaire à la conservation de ta paix intérieure. Dis-toi que l'essentiel de ton bonheur dépend de toi et que du moment que tu es à l'abri du besoin, ce serait folie de ta part de jeter sur autre chose des regards de convoitise. Bref, mets en pratique ce précepte. Se restreindre rend heureux. — Quand vient le mal inévitable, tempère le malheur présent en souriant à ta souffrance ; résigne-toi, en te rappelant que tout finit par finir et que la mort, si elle n'est pas l'anéantissement et, par conséquent, l'impossibilité du malheur aussi bien que du bonheur, ne saurait, en tous cas, être de beaucoup pire que la vie[1]. »

Vous en conviendrez avec moi, Mesdames et Messieurs, ce sont là de sages, de très sages maximes, et dénuées de toute prétention. Je me garderai bien de reprocher à M. Cresson de n'en avoir pas formulé de plus héroïques. Il ne m'en coûte pas de reconnaître qu'il ne pouvait guère trouver mieux. Mais le moyen, je vous prie, de ne pas se dire qu'elles n'offriraient, à qui voudrait s'en servir pour organiser sa vie intérieure, qu'un secours plutôt médiocre !

D'abord, elles sont exclusivement négatives. Jouir de l'existence avec modération ; réduire ses désirs et simplifier sa vie ; se résigner à l'inévitable : voilà, sans plus, tout ce qu'elles recommandent ou suggèrent. Est-ce suffisant ? Évidemment non. Car rien ne sert d'apprendre à l'homme comment il doit se comporter pour n'avoir pas trop à souffrir de la vie, si on ne l'a auparavant convaincu de vivre et si on ne lui a donné des raisons qui, une fois acceptée la corvée ou, si vous préférez, la tâche de l'existence, le détermineront à sortir de sa passivité naturelle, à lutter contre lui-même et contre les choses, à développer ses facultés, à faire par d'incessants efforts progresser tout son être, à se fixer un but et à l'atteindre, en un mot, à agir. Or des raisons de cette sorte, la « morale de la sagesse » n'en

1. *Op. cit.*, p. 205.

fournit pas une seule. Ce qui ne laissera pas de vous sembler regrettable, surtout si vous vous avisez que jamais peut-être, je ne dis pas parmi la masse des hommes, qui en tout temps se règle sur la tradition et la coutume, mais parmi les intellectuels, les cérébraux, entendez ceux qui savent, qui réfléchissent, qui analysent, qui raisonnent, il ne s'est rencontré un aussi grand nombre de désabusés et de déprimés, véritables malades de la volonté, fils ou frères d'Amiel, à qui depuis qu'ils ne croient plus à l'Au-delà, il est devenu impossible, en dépit des plus éloquents « professeurs d'énergie », de ne pas ressentir sans trêve ce que M. Anatole France a quelque part fortement nommé la « tragique absurdité de vivre [1] ».

Mais accordât-on que pas n'est besoin de donner des raisons de vivre, n'y ayant en réalité personne qui en manque, force serait bien d'avouer que les conseils de M. Cresson, bons peut-être pour des quinquagénaires revenus de leurs illusions, pour des bourgeois rangés, pour des professeurs de philosophie vertueux, pour des méditatifs absorbés dans leurs idées, pour des stoïciens et des bouddhistes pratiquants, s'il s'en trouve, n'ont aucune chance d'être écoutés des hommes, vieux ou jeunes, dont les passions sont impérieuses, et qui veulent, coûte que coûte et de façon ou d'autre, réaliser leurs désirs et satisfaire leurs appétits.

Défectueuse, et combien! — ces brèves remarques vous auront au moins permis de l'entrevoir — quand il s'agit d'ordonner la vie individuelle, la « morale de la sagesse » l'est plus encore, s'il se peut, quand il s'agit d'organiser ou seulement de maintenir la vie sociale.

Pour renseigner l'homme sur la conduite qu'il lui convient de tenir dans ses relations avec ses semblables, trois mots suffisent à M. Cresson : « Veuille vivre socialement ». « Ce précepte, ajoute-t-il, équivaut à celui-ci : C'est sagesse de vouloir être juste [2] ».

1. *Le jardin d'Épicure*, Paris, 1895, p. 67.
2. *La morale de la raison théorique*, p. 230.

Si de cette explication : « C'est sagesse de vouloir être juste », de la maxime : « Veuille vivre socialement », quelque idéologue ingénu s'empressait de se réjouir, persuadé qu'après tout rien ne sera changé à la « vieille morale de nos pères », puisque la justice, vous savez, cette justice nécessaire et sacrée, que les solidaristes, M. Léon Bourgeois en tête, invoquent avec une ferveur quasi religieuse, et que les manuels scolaires les plus laïques prêchent si chaleureusement aux petits Français, continuera dans l'avenir à éclairer les consciences et à les diriger, son illusion ne durerait guère. Car M. Cresson, avec une franchise qui l'honore, avertit tout de suite ses lecteurs qu'entre la justice que conseille la « morale de la sagesse » et la justice que prescrivent les morales du devoir il existe une différence essentielle. Tandis que la seconde est regardée comme absolue et désintéressée, la première est conçue comme relative et utilitaire. « Les moralistes, dit M. Cresson, considèrent généralement la justice comme une loi transcendante, injustifiable et inexplicable, qui s'impose non seulement aux hommes mais à Dieu... Par suite, ils n'hésitent pas à ériger en règle obligatoire et inéluctable la nécessité d'obéir aveuglément à ses prescriptions. Ils exigent qu'en toute circonstance l'obéissance à la loi juste passe pour chaque individu avant toute autre chose. Ils réclament, par conséquent, le sacrifice spontané des individualités toutes les fois que l'individu se trouve dans le cas d'avoir à choisir entre sa vie et la loi éternelle... Or ces propositions ne paraissent plus véritables lorsqu'on s'est placé à notre point de vue. La nécessité d'être juste ne s'impose au sage que comme une condition indirecte de la conquête et de la conservation de sa vie et de son bonheur... Il ne pourra donc plus ériger la justice en absolu. Et, sans doute, il se fera une règle de conformer sa conduite aux conditions de la possibilité de la vie sociale, en temps ordinaire. Mais il avouera que, dans certain cas extrêmes où l'individu soumis à un péril immédiat ne peut échapper et durer, sans

violer une loi sociale, la raison ne saurait le désapprouver de le faire, s'il le peut sans s'exposer au trouble d'un éternel remords[1] ».

En lisant ces lignes sans équivoques ni réticences, qui témoignent si hautement de l'intrépidité intellectuelle de M. Cresson, et qui, encore une fois, font le plus grand honneur à sa franchise et à sa loyauté, savez-vous, Mesdames et Messieurs, à quoi j'ai songé? Au dialogue de Ganeo et de Leporinus dans le *Prêtre de Nemi*. Vous vous rappelez, — je m'adresse à ceux qui ont lu la fantaisie philosophique, si extraordinairement suggestive et prenante, de Renan, — que la guerre va éclater entre Albe et Rome. Un brave homme d'Albain, pas très courageux et un peu candide, Leporinus, qui pressent que la bataille est imminente et qu'il va falloir marcher, vient au sanctuaire de Diane demander à l'oracle s'il sera tué. Il rencontre Ganeo, l'un des ministres du temple. Ganeo, qui ne croit ni aux dieux immortels, ni à la vie d'outre-tombe, ni au rôle civilisateur de la guerre, ni même aux devoirs envers la patrie, dit tout net à Leporinus qu'il n'a qu'un moyen de ne pas être tué : « prendre la fuite ou faire tuer quelqu'un à sa place ». Et comme Leporinus paraît suffoqué : « Réfléchis, mon cher, reprend Ganeo. A moins de conserver l'immortalité de l'âme pour les militaires, l'essentiel, dans une bataille, est de se sauver. Une manœuvre ne réussit pas sans faire tuer beaucoup de monde. Aie donc pour objectif principal de faire échouer la manœuvre de ton général. Ces gens-là ne sont occupés qu'à imaginer des manières d'engager les pauvres gens de façon qu'ils ne puissent plus reculer. Puis, quand on s'est fait assommer pour leur plaire, ce sont eux qui se pavanent, qui passent pour des héros. Tiens-tu beaucoup, Leporinus, à fonder la réputation d'un grand général au prix de ta peau? » Sur quoi Leporinus ayant répliqué qu'il n'a pas une si haute ambition : « A la bonne heure! s'écrie Ganeo.

1. *Op. cit.*, p. 223.

Jouissons, mon pauvre ami, du monde tel qu'il est fait. Ce n'est pas une œuvre sérieuse, c'est une farce... La gaieté est la seule théologie de cette grande farce. Mais, pour cela, il faut éviter la mort. La mort est la faute irréparable. Celui qui se fait tuer pour quoi que ce soit est le nigaud par excellence. » — « Si, par hasard, murmure Leporinus, c'était Ganeo qui avait raison !! »

Ganeo avoir raison! En 1885, lorsque parut le *Prêtre de Nemi*, les plus hardis démolisseurs intellectuels l'eussent à peine osé penser. Et voilà qu'aujourd'hui un universitaire, professeur de philosophie dans l'un des premiers lycées de la République, l'imprime comme une chose toute naturelle en un très sérieux livre dédié à M. Victor Brochard. Car, lorsque M. Cresson écrit que « dans certains cas extrêmes où l'individu soumis à un péril immédiat ne peut échapper et durer, sans violer une loi sociale, la raison ne saurait le désapprouver de le faire », cela ne revient-il pas à dire que « la mort est la faute irréparable » et que « celui qui se fait tuer pour quoi que ce soit est le nigaud par excellence »? Équivalence, remarquez-le bien, dont je ne songe pas le moins du monde à m'indigner; au contraire. Ce n'est pas, en effet, pour le vain plaisir de faire parade d'immoralisme que M. Cresson raisonne comme le facétieux Ganeo; c'est parce que philosophe, respectueux de la logique, il a eu le rare et méritoire courage d'aller jusqu'au bout de ses idées. Mais puis-je ne pas constater que, si sa conception de la justice venait à triompher, c'en serait bientôt fait de la société humaine? Car enfin, dans l'état actuel de notre civilisation, — et, quoi que disent les prophètes de « l'ère sans violence » et les rêveurs de paradis collectivistes, rien ne laisse prévoir qu'il soit près de changer, — la société ne subsiste que parce que non seulement les soldats qui gardent nos frontières, mais les gendarmes qui nous défendent contre les malfaiteurs, mais les médecins qui

1. *Le prêtre de Nemi*, acte III, sc. 3.

s'exposent aux pires maladies pour nous en garantir, mais tous les pères qui remplissent comme il convient leur mission de chefs de famille, mais toutes les mères qui, selon la parole de J. de Maistre, forment sur leurs genoux « ce qu'il y a de plus excellent dans le monde : un honnête homme et une honnête femme »[1], croient que la « faute irréparable » n'est pas de mourir, mais, pour conserver sa vie, de trahir son devoir.

A affirmer que la mise en pratique de la « morale de la sagesse » amènerait après la déchéance de la vie individuelle la désorganisation de la vie sociale, je n'exagère ni ne fausse donc rien : je signale simplement des résultats qui en vertu de la force intrinsèque des idées, se produiraient infailliblement. S'il n'en arriverait pas de même avec la « morale de la nature », telle que l'entend M. Zyromski, c'est ce que, au moins par voie indirecte, nous allons maintenant rechercher.

II

Elle consiste essentiellement à respecter et à aimer la nature ; à nous rattacher à elle et à confondre notre vie avec la sienne ; à écouter ses leçons et à nous soumettre à ses lois ; à trouver dans son énergie notre force, dans son harmonie notre paix, dans son immortelle jeunesse notre joie, dans son infinité et sa pérennité le sentiment de notre contingence, l'apaisement de nos désirs, la consolation de nos douleurs, le courage d'accepter la mort ; d'un mot, à faire d'elle notre Dieu. Car, pour M. Zyromski, la nature est vraiment l'équivalent et le substitut de Dieu. « Ce qu'il faut mettre, dit-il, dans ce terme [de nature], le plus ductile de tous les termes, c'est la nature infinie, universelle, inépuisable, génératrice de toute existence, dont l'humanité est un prolongement fragile, et dont le souvenir toujours pré-

1. *Lettres et opuscules inédits*, Paris, 1873, t. I, p. 191.

sent, toujours puissant, impose à l'homme la modestie et la certitude de s'appuyer sur un fond inébranlable, la résignation et la confiance [1] ».

Cette nature, de laquelle tous les êtres procèdent, et qui, non par métaphore, mais vraiment et réellement, est « toute la science, toute la morale et tout le bonheur [2] », donne perpétuellement et directement à l'homme les leçons dont il a le plus besoin pour le gouvernement de sa vie.

Leçons de beauté, de noblesse, de précision et d'ordre : « Le soleil crée la beauté... Le soleil crée la moralité... Le soleil nous apporte les multiples leçons de la lumière. La lumière élimine le secondaire et accuse le relief : elle ennoblit. La lumière précise et détache les contours : elle fixe la vérité... La lumière invite à l'ordre. Elle communique au lumineux le don d'élan, la force de commander, une sorte de magnifique influence. Quand le clocher monte et s'effile dans la lumière, comme un cri net dans un air pur, il domine toute la plaine, et tout ce qui l'entoure semble se grouper à son appel et s'harmoniser à son chant [3] ».

Leçons de douceur, de calme et de paix : « La lumière mêle son enseignement à l'enseignement de l'ombre sa compagne. Le chant de l'ombre est aussi émouvant que le chant de la lumière. L'ombre est patiente, insinuante, invincible. Elle a l'irrésistible puissance de la douceur. Elle invite au recueillement... Elle est la grande pacificatrice ».

Leçons de concorde et de solidarité sociales : « La nature, en se revêtant de lumière et d'ombre, apprend que l'harmonie est l'apaisement des contrastes, l'acceptation des solidarités réciproques [4] ».

Leçons sur la nécessité d'un caractère ferme et d'une intelligence vigoureuse : « Comme le soleil, comme la lumière et l'ombre, le paysage est un incomparable éducateur » :

1. *L'Orgueil humain*, p. 95.
2. *Ibid.*, p. 21.
3. *Ibid.*, p. 13.
4. *Ibid.*, p. 4.

...

un éducateur de la volonté, il montre que de même qu'il n'y a pas de paysage expressif sans fond, de même il n'y a pas de vie cohérente sans caractère ; un éducateur de l'esprit, il insinue qu'il faut se munir d'un petit nombre de principes directeurs et d'idées synthétiques[1].

Leçons d'humilité : « Il est bon que l'homme se sente en face de l'illimité pour effacer les illusions de son orgueil. La mer nous donne ce sentiment accablant et nécessaire... La mer rabat notre orgueil, en nous faisant comprendre que notre vie n'est pas plus stable que ces flots qui se déplacent et semblent se dévorer[2]. »

Leçons, enfin, de sérénité inaltérable et de résignation à la mort. La sérénité, la montagne la communique ; sur les cimes glacées et silencieuses, « où l'homme n'est plus guidé par la trace de l'homme », on s'en pénètre. La résignation à la mort, toutes choses l'inspirent : « [La nature] sera la consolatrice si nous savons méditer le suprême enseignement qu'elle nous donne, je veux dire la compréhension du rythme de la vie qui fait accepter la nécessité de la mort[3]. »

Ces leçons augustes, l'humanité primitive sut les comprendre. De là dans l'Inde la religion védique, pleinement et uniquement naturaliste. Cette religion, où pourtant il trouvait le bonheur, l'homme bientôt la corrompit et la délaissa. Brahmanisme, bouddhisme, hellénisme, christianisme, humanisme, chacune de ces doctrines issues de l'*orgueil humain* a contribué, en son temps et pour sa part, à détruire le culte de la nature. Destruction à jamais lamentable, affirme M. Zyromski, car c'est parce que l'homme a interposé entre l'univers et lui le « scandale de ses idéologies », parce que la civilisation « a consisté à fuir la la nature, à opposer l'édifice humain à l'édifice des choses », parce que les religions n'ont été que des « déviations » du « premier culte de la nature », parce que « la morale des

1. *L'Orgueil humain*, p. 5-8.
2. *Ibid.*, p. 9.
3. *Ibid.*, p. 12, 18.

hommes a été l'expression de leur orgueil et l'affirmation audacieuse de leur prédominance sur l'univers », que l'humanité a été et est encore si malheureuse[1]. Cet état de choses, cependant, finira par cesser. La primauté de la nature, que Jean-Jacques Rousseau et André Chénier ont si magnifiquement proclamée, il sera quelque jour impossible de la nier ou seulement d'en douter, car la science la démontre, et devant les démonstrations de la science, tôt ou tard et bon gré mal gré, tout le monde est obligé de s'incliner. Une fois vaincu l'*orgueil humain* et restauré le naturalisme originel, les haines, les désespoirs, les souffrances, les discordes, les oppositions, les querelles disparaîtront, et entre les hommes réconciliés et unis la paix règnera et une joie sans mélange[2].

Telles sont, Mesdames et Messieurs, les idées maîtresses du livre de M. Zyromski. Il renferme donc tout ensemble un système de morale et une philosophie de l'histoire, une « manière de discours sur l'histoire universelle », pour employer l'expression de M. Faguet[3]. Du « discours », encore qu'il n'y manque pas d'aperçus ingénieux sur la philosophie et l'art grecs, la Renaissance, le conflit de l'esprit humaniste et de l'esprit scientifique, l'œuvre de Rousseau, etc., et qu'il y aurait intérêt à soumettre à une critique rigoureuse la plupart des assertions relatives au christianisme qui s'y rencontrent, je ne dirai rien. Quant au système de morale, M. Zyromski ne s'attend évidemment pas à ce que je l'approuve; si je le faisais, il en serait, autant que personne, surpris et scandalisé. Il ne trouvera donc pas mauvais que catégoriquement et sans périphrases je déclare qu'il est inacceptable. Très simples sont les motifs de mon jugement.

D'abord, la notion de la « nature infinie, universelle, iné-

1. *L'Orgueil humain*, p. 22-23.
2. *Ibid.*, passim et p. 331-337.
3. *Revue latine* du 25 mai 1904 (article sur l'*Orgueil humain*).

puisable, génératrice de toute existence, dont l'humanité est un prolongement fragile », — et cette notion, notez-le, sert de base à toute la théorie de M. Zyromski, — bien que très répandue aujourd'hui, ne me paraît rien moins qu'exacte. Car d'avancer qu'il n'y a pas deux substances essentiellement distinctes et irréductibles l'une à l'autre, le nécessaire et le contingent, l'infini et le fini, l'incréé et le créé, Dieu et le monde, mais une seule substance, la Nature; et d'ajouter que cette substance est à la fois mouvement, vie, sensibilité et pensée, de telle sorte que la totalité des phénomènes mécaniques, physiques, biologiques, psychologiques, réalisée à chaque instant de la durée, représente une des phases de son évolution et un des modes de son éternelle activité, c'est faire je ne dis pas la plus hardie, mais la plus improbable et, pour parler franc, la plus déraisonnable des hypothèses.

D'une part, en effet, les défenseurs du monisme ne peuvent se réclamer des sciences expérimentales, puisque ce ne sont pas seulement les philosophes qui dénient à ces sciences le droit de se prononcer sur les questions de l'ordre supraphénoménal, mais aussi les savants les plus réputés et de l'esprit le plus moderne, tels que M. M. H. Poincaré et P. Duhem, qui ne considèrent les théories scientifiques, même les plus solides, que comme des systématisations de faits foncièrement relatives et des schèmes plus ou moins fictifs du réel. D'autre part, la métaphysique spiritualiste tient la conception moniste pour contradictoire, et je ne sache pas que personne ait encore prouvé qu'il faille réformer cette sentence. Non pas, certes, que je méconnaisse les difficultés inhérentes au théisme et les mystères qu'il implique, ou que j'attribue aux arguments de la théodicée classique une force démonstrative nécessitante, à laquelle on n'échapperait que par la mauvaise foi. Mais je prétends que des deux solutions théiste et moniste du problème des choses, la première est la plus claire, la plus cohérente, la plus synthétique, la plus explicative et, en fin de compte,

pour qui admet la valeur de la raison, aussi certaine que la raison elle-même.

Mais c'en est assez sur le premier motif de ne pas accepter la théorie de M. Zyromski. Il y en a un second : la subjectivité complète de toute interprétation morale de la nature. Je m'explique.

La nature, et par là j'entends le monde extérieur, l'univers visible, n'est en elle-même et par elle-même ni morale, ni moralisante. Comme nous créons sa beauté en imaginant entre les multiples aspects sous lesquels elle se révèle à nos sens et certains de nos sentiments, certaines de nos pensées, des correspondances ou des contrastes qui émeuvent nos âmes, ainsi nous créons sa moralité en établissant entre nos aspirations à l'ordre, à la justice, à la charité, à la paix, etc., et les images que suscitent en nous la mer, la montagne, la plaine, la forêt, etc., des rapports qui tirent de notre moi toute leur réalité. Lors donc que M. Zyromski découvre dans la nature des leçons de bonté, de solidarité, de modestie, de résignation, il ne fait que projeter sur les objets qui enchantent ses yeux de poète et exaltent son imagination de lettré, les enseignements que lui dicte sa conscience d'honnête homme élevé en terre chrétienne.

Et la preuve qu'il en est bien ainsi, et qu'on se borne toujours à exécuter un travail d'idéalisation et d'objectivation chaque fois qu'on attribue une signification morale à la nature, c'est que cette signification varie avec le caractère de la civilisation, le degré de culture intellectuelle et les croyances du milieu ambiant. Au temps de Sophocle ou de Platon, l'Athénien robuste, gai, aimable et fin, goûtait en artiste, amoureux de belles formes, de poésie ailée, de sobre éloquence et de philosophie subtile, la joie délicieuse de vivre : dans la nature toute de lumière et de grâce qui l'entourait, il n'apercevait qu'un élégant décor pour la fête de l'existence. De nos jours, les sauvages de l'Afrique ou de l'Océanie, faibles, misérables, à peu près dépourvus d'idées générales et pratiquement incapables de se former une éthi-

que et une cosmologie où il entre quelque élément rationnel, se représentent l'univers comme un assemblage de forces capricieuses, cruelles et malfaisantes. Au moyen âge, le chrétien d'esprit cultivé, pourvu qu'il eût l'âme simple et qu'au surplus, par le fait de son tempérament intellectuel ou du goût littéraire de son époque, il aimât à chercher dans les choses matérielles un sens spirituel, ne manquait pas de saisir entre la nature et le credo catholique des rapports aussi variés que surprenants. Voici, par exemple, Adam de Saint-Victor dans le réfectoire de son couvent; un frère servant lui apporte des noix : « Qu'est-ce qu'une noix, songe-t-il, sinon l'image de Jésus-Christ? L'enveloppe verte qui la recouvre, c'est sa chair. Le bois de la coquille, c'est le bois de la croix où cette chair a souffert. Mais l'intérieur de la noix, qui est pour l'homme une nourriture, c'est sa divinité cachée [1]. » Ces rapprochements, M. Zyromski les juge artificiels, et ce n'est pas moi qui là-dessus le contredirai : mais ses considérations à lui sur le « paysage éducateur » ou « l'hymen de l'ombre et de la lumière » sont-elles beaucoup plus objectives? J'imagine, Mesdames et Messieurs, que vous n'en êtes pas très sûrs.

Je sais bien que dans sa tentative pour dégager de la nature la morale qui, d'après lui, s'y trouve incluse, M. Zyromski se flatte d'avoir la science pour auxiliaire, la science dont nul ne dira que l'idée qu'elle nous fournit de l'univers dérive d'impressions personnelles et de raisonnements contestables. Mais justement, et c'est mon troisième argument contre la thèse de l'*Orgueil humain,* la nature, qui, vue littérairement ou, si vous aimez mieux, psychologiquement, ne nous offre jamais que la reproduction amplifiée de nos états d'âme, se révèle, vue scientifiquement, comme la plus experte des maîtresses d'immoralité.

En qualifiant ainsi la nature, je ne veux nullement insinuer qu'elle soit en elle-même immorale. Objectivement,

1. *L'Orgueil humain*, p. 127.

elle n'est ni morale, ni immorale : elle est amorale. Mais, cette réserve faite pour prévenir les objections des critiques pointilleux, on ne m'interdira sans doute pas de soutenir, comme effectivement je le soutiens, que si des leçons de conduite ressortent de la notion scientifique de la nature, ce sont à coup sûr des leçons très peu morales.

Qu'est-ce, en effet, pour l'astronome, le physicien, le chimiste, le biologiste, que la nature? Pas autre chose, si je ne me trompe, qu'un système de forces une série d'actions et de réactions, une collection de phénomènes, où rien ne commence ni ne finit que conformément à la loi suprême d'un déterminisme inflexible. Or il ne semble pas que, surtout à une époque où la réalité du libre arbitre, condition *sine qua non* de l'existence de la morale, est si violemment attaquée au nom de la science, l'homme puisse retirer un enseignement très réconfortant de la constatation que la nécessité règne en souveraine dans l'univers matériel.

Et si, passant de cette vue générale à des vues de détail, on observe que dans le monde organique, où se poursuit sans trêve une implacable lutte pour la vie, ce sont toujours les plus forts, les plus aptes, les mieux armés, les plus habiles qui l'emportent; et qu'en outre l'inégalité des espèces entre elles et dans chaque espèce des individus est une loi naturelle sans exception, comme c'en est une autre que la fixité des fonctions dans les sociétés animales et une autre encore que le sacrifice des individus à la perpétuité de l'espèce; on arrivera malaisément à déduire de là que la justice est inviolable, que tous les hommes sont égaux, que les pauvres et les faibles ont droit à l'assistance des riches et des forts, que l'accessibilité à toutes les charges de l'État doit être garantie à tous les citoyens, que la fin ne justifie jamais les moyens, etc.

M. Faguet a donc eu raison de le dire dans son étude sur Edgar Quinet : « La nature est immorale; le monde qui nous entoure est immoral; les règnes, minéral, végétal,

animal, sont immoraux; nous-mêmes, en tant qu'engagés plus qu'à moitié dans la nature, nous sommes immoraux [1]. » Et ailleurs, dans son étude sur Auguste Comte, c'est à bon droit qu'il a ajouté : « Plus les sciences naturelles seront poussées avant, plus sans doute leur divorce s'accusera. Ce n'est point des différences qu'elles aperçoivent entre elles, c'est une contrariété. Plus la nature est connue, plus elle fait horreur à l'homme; plus il la connaît, plus il est indigné de cette chose éternelle et énorme qui n'a pas de but, qui n'a pas de moralité, qui même est cruelle, sorte de monstre aveugle et féroce; en tout cas, être, si c'est un être, aussi contraire que possible à tout ce que l'homme sent de bon en lui. Ce n'est pas à elle qu'il peut se résigner à demander des leçons de morale [2]. »

Au vrai, c'est précisément parce que l'homme n'a pas demandé de leçons de morale à la nature qu'il s'est civilisé. La civilisation, en effet, et c'est une dernière réflexion que M. Zyromski me permettra de lui soumettre, la civilisation, non pas, bien entendu, dans sa partie matérielle, — il est trop clair qu'on n'a pas inventé la machine à vapeur et la sérothérapie en contrevenant aux lois de la physique et de la physiologie, — mais la civilisation, dans ses éléments spécifiquement moraux, résulte de l'effort continu par lequel, principalement depuis l'apparition du christianisme, l'homme a travaillé à se distinguer de la nature et à s'y opposer. Car discipliner ses passions, dominer ses instincts, diminuer dans sa vie la part de l'automatisme, substituer aux motifs d'action égoïstes les motifs désintéressés, à la faute ou au déshonneur préférer la mort, n'est-ce pas se séparer de la nature et lutter contre elle? Or supposez que l'homme ne se fût pas décidé à opérer cette séparation et à engager ce combat, il ne serait toujours, comme aux temps primitifs, qu'un sauvage ou du moins un barbare, et de ce qu'on appelle, non sans quelque emphase, les « affirmations de la

1. *Politiques et moralistes au XIX^e siècle*, 2^e série, 5^e édition, p. 222.
2. *Ibid.*, p. 363.

conscience moderne » et ses « exigences », il n'aurait pas même l'idée. A qui m'objecterait que tâcher à nous libérer de notre animalité, c'est obéir à la nature, je répondrais que si c'est en effet suivre notre nature d'homme, ce n'est pas, comme nous y exhorte l'auteur de l'*Orgueil humain*, nous rattacher à la « nature infinie, universelle, inépuisable, génératrice de toute existence », mais au contraire nous isoler d'elle et écouter au lieu de ses confuses suggestions les clairs enseignements de notre raison.

Et maintenant, Mesdames et Messieurs, j'ai sans doute le droit de conclure que pas plus que la « morale de la sagesse » de M. Cresson ou que la « science des mœurs » de M. Lévy-Bruhl et que la morale de « l'expérience » de M. Rauh, la « morale de la nature » de M. Zyromski ne saurait remplacer la morale traditionnelle.

« Sachons voir les choses comme elles sont, écrivait en 1884, Edmond Scherer : la morale, la bonne, la vraie, l'ancienne, l'impérative, a besoin de l'absolu; elle aspire à la transcendance; elle ne trouve son point d'appui qu'en Dieu... Le devoir n'est rien s'il n'est sublime, et la vie devient chose frivole si elle n'implique des relations éternelles[1]. » Pour dater de vingt ans, ces paroles n'ont rien perdu de leur vérité ni de leur opportunité. Ne nous faisons donc pas d'illusions. Ou notre société rendra à Dieu sa place et ses droits, ou elle lui donnera définitivement congé. Dans le premier cas, le devoir, le vieux devoir, celui que tant bien que mal nous essayons de pratiquer, et où nous puisons avec le sentiment de notre dignité nos plus décisives raisons de vivre et d'agir, continuera pour l'honneur et le bonheur de l'humanité à régir les volontés. Si la seconde hypothèse se réalise, ce sera la fin de toute morale, ou plutôt, ce sera le triomphe de la morale nietzschéenne et de la morale pessimiste : la première, pour les forts, les joyeux, les

1. *Études sur la littérature contemporaine*, t. VIII, p. 182.

brutaux; la seconde, pour les faibles, les mélancoliques, les délicats.

Vous me direz peut-être que le monde antique s'est passé de Dieu et de l'Au-delà, et que pourtant il a vécu. A quoi je répondrai d'abord que, si à Athènes et à Rome une élite a en effet exclu toute idée religieuse de la morale et n'y a vu que l'art de vivre la vie, la foule, elle, a toujours pensé y trouver un code de lois divines. J'ajouterai ensuite que ce qui a suffi à l'âme antique ne peut contenter l'âme moderne. Car le christianisme, qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, a affiné nos sensibilités, approfondi nos cœurs, élargi nos intelligences, exaspéré notre besoin de comprendre, nous ôtant ainsi le pouvoir, même lorsque nous avons rejeté ses dogmes, de nous défaire du désir des choses éternelles et de nous persuader que la vie ait par elle-même du prix et vaille la peine, si elle aboutit au néant, d'être vécue.

Aussi, je le répète, la défaite du théisme consacrerait la victoire du nietzschéisme et du pessimisme. Mais cette défaite, espérons-le, n'aura pas lieu. C'est en tout cas pour vous éclairer sur ses conséquences et du même coup fortifier votre foi au Père céleste et votre attachement au devoir que j'ai fait ces conférences. De les avoir écoutées avec une si studieuse et si persévérante attention, je vous suis, Mesdames et Messieurs, infiniment reconnaissant.

Eugène Franon.

LA THÉOLOGIE D'AMPHILOQUE

L'occasion de ce travail est une étude historique et théologique sur Amphiloque, publiée par M. K. Holl, de la Faculté évangélique de théologie de Tubingue[1]. Cet ouvrage a été l'objet de diverses critiques par exemple, de la part de MM. Ad. Jülicher[2], au point de vue philologique, et Fr. Diekamp[3] au point de vue théologique. Laissant de côté les questions de détail, je voudrais formuler une objection qui atteint et compromet l'ensemble même du livre.

On possède pour connaître la théologie d'Amphiloque, 1° l'*Epistola synodica*, exposé doctrinal relatif à la Trinité et composé à l'occasion d'un synode présidé par l'évêque d'Iconium. Ce document, écrit vers 376, est adressé à une province ecclésiastique voisine dont le nom n'est pas donné; 2° l'homélie découverte par M. Holl[4] et relative au verset *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste;* 3° de nombreux fragments qui sont cités par des auteurs anciens, depuis le cinquième siècle jusqu'au douzième[5].

C'est l'emploi qui est fait de ces fragments, par M. H., qui motive mon objection. M. H. constate que des auteurs anciens attribuent tels et tels fragments à Amphiloque. Et aussitôt il conclut, ou plutôt il considère comme évident que ces fragments sont authentiques. Cette confiance est exagérée, car les anciens ont été souvent auteurs et victimes de supercheries littéraires. Celles-ci se sont produites surtout à propos d'argumentation patristique, lorsqu'il s'agissait d'appuyer une doctrine déterminée par les autorités les plus respectables. Or les fragments qui nous occupent nous arrivent précisément dans des dossiers patristiques composés pour servir d'arsenal à des controverses théologiques. Dans le cas présent, il y a donc tout lieu d'être défiant. On ne peut pas éviter la question suivante : les fragments attribués par les anciens à Amphiloque sont-ils tous authentiques?

Cette question peut d'autant moins être évitée que les fragments ont une grande importance théologique. On doit les citer à chaque page, dans

1. Karl Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadoziern*, 286 p. in-8, Tubingen, 1904.

2. Dans la *Theologische Literaturzeitung*, 9 juillet 1904, col. 405.

3. Dans la *Theologische Revue*, 8 juillet 1904, col. 331.

4. Cette homélie est publiée dans K. Holl, *op. cit.*, p. 91 et suiv.

5. Ces fragments se trouvent dans Migne, *P. G.*, t. XXXIX, col. 97 et suiv. Au sujet de ces fragments, il faut tenir compte des remarques de M. Holl, *op. cit.*, p. 50 et de M. Fr. Diekamp, dans l'article de la *Theologische Revue*, cité plus haut.

M. Holl croit pouvoir maintenir et justifier l'attribution à Amphiloque de six homélies qui se trouvent dans Migne. Sur ce dernier point, qui a un vif intérêt littéraire, je ne prendrai parti ni pour ni contre M. Holl. Ces six homélies n'ajoutent rien de caractéristique à ce que nous savons par ailleurs de la théologie d'Amphiloque. Aussi, dans une étude théologique, peut-on laisser de côté la question d'authenticité de ces homélies. Un tel procédé a l'avantage de supprimer les discussion préliminaires d'authenticité et de fournir à l'étude théologique des données acceptées de tous. Pour ces deux motifs, on ne s'occupera pas non plus ici des *Iambi ad Seleucum* généralement attribués à Amphiloque.

une étude sur la théologie d'Amphiloque. Il est donc nécessaire d'être fixé sur leur authenticité. Sans cela on s'expose à attribuer à notre auteur des textes qui ne sont pas de lui, et par suite à lui prêter une théologie qui n'est pas la sienne. C'est précisément ce qui est arrivé à M. H.

En plus des documents authentiques, celui-ci s'est servi de la prétendue *Epistola ad Seleucum* et d'autres fragments apocryphes. Il disposait ainsi d'une information plus riche; mais il attribuait à Amphiloque des doctrines qui se trouvent dans des ouvrages de cent ans environ postérieurs à la mort de l'évêque d'Iconium. Et comme, au courant du Ve siècle, la théologie trinitaire, dans une petite mesure, et la christologie, dans les plus vastes proportions, ont continué leur développement, M. H. en vient à attribuer à Amphiloque des doctrines qui appartiennent à deux stades très différents du développement théologique, c'est-à-dire d'une part les doctrines véritables d'Amphiloque, et d'autre part des doctrines de cent ans environ postérieures aux précédentes.

Dans ces conditions, le portrait tracé par M. H. présente le phénomène d'une superposition d'images. Et par malheur, dans ce jeu, le faux Amphiloque recouvre presque entièrement le vrai. J'ai donc à prouver ces deux faits : 1° M. H. se sert de documents apocryphes; 2° ces documents apocryphes faussent l'exposé de la théologie d'Amphiloque.

***

Les fragments d'Amphiloque se divisent en deux catégories bien distinctes : 1° ceux qui ont les attestations les plus anciennes, depuis Théodoret (c. 447) jusqu'à Facundus d'Hermiane (c. 546-551); 2° ceux qui ont des attestations tardives depuis Léonce de Byzance (c. 529-544) jusqu'au XIIe siècle. M. H. ne fait aucune différence entre ces deux catégories. Et cependant, a priori, les attributions anciennes présentent bien plus de garanties que les récentes. Et de fait, cette conclusion *a priori* se trouve complètement vérifiée par l'examen des textes : les attributions récentes sont très suspectes ou manifestement fausses.

Voici d'abord trois fragments. Les deux premiers appartiennent à une lettre d'Amphiloque à Séleucus, le troisième ne porte pas de titre.

SYMBOLE DE CHALCÉDOINE[1].

Ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης.

LETTRE D'AMPHILOQUE A SÉLEUCUS[2].

I. Ἕνα οὖν υἱὸν τὸν Χριστὸν δύο φύσεών φημι ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως, οὐκ ἀρνούμενος τὴν θείαν οὐδὲ τὴν ἀνθρωπείαν. . . . . .

Ἀλλ' ἐπειδὴ εἰς ἓν πρόσωπον συντελοῦσιν αἱ δὶτταὶ φύσεις, ἡ ἀπαθὴς τὸ τῆς παθητικῆς οἰκειοῦται.

II. Καὶ μετ' ὀλίγα· ὥστε τὴν τοῦ θεοῦ μορφὴν καὶ τὴν τοῦ δούλου μορφὴν συντελεῖν εἰς ἓν πρόσωπον υἱοῦ τε καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Οὕτω Θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ὁμολογῶ τὸν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἕνα δὲ υἱὸν δύο φύσεων, παθητῆς τε καὶ ἀπαθοῦς, etc.

1. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 166 (Breslau, 1897).

2. Ces fragments ont été reconstitués par M. Holl, *op. cit.*, p. 55, 56, à l'aide des éléments qui se trouvent dans *P. G.*, t. XXXIX, col. 115.

III. Εἷς ἦν γὰρ πρόσωπον, καθὼς καὶ ὑμετέρα διδάσκει ἁγιωσύνη, συνέδραμον αἱ δύο φύσεις ἅσπερ καὶ εἶναι καὶ σώζεσθαι ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως ἐν Χριστῷ ὁμολογοῦμεν[1].

M. H. n'hésite pas à attribuer à Amphiloque ces trois fragments, et du même coup, les trois autres qui nous sont parvenus de la lettre à Séleucus. C'est là une première méprise et qui, à elle seule, aurait suffi à fausser l'exposé de la théologie d'Amphiloque.

Parlons d'abord du troisième fragment[2]. Il nous est transmis par Anastase le Sinaïte († après 700), qui l'attribue à Amphiloque. Cette attestation est bien tardive. De plus, elle se trouve démentie par la comparaison des textes. Car, comme on peut le voir par les rapprochements ci-dessus, ce troisième fragment s'inspire ou dépend du texte du symbole de Chalcédoine (451). Il n'a donc pu être écrit par Amphiloque, qui est mort à la fin du IV^e^ siècle ou tout au début du V^e^. Cette argumentation est concluante, car on ne saurait prétendre que le symbole de Chalcédoine a copié Amphiloque; le symbole de Chalcédoine utilise la lettre de saint Léon à Flavien, dont voici la traduction grecque : « Σωζομένης τοίνυν τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον συνιούσης ἀνελήφθη ἀπὸ μὲν τῆς θεότητος ἡ ταπεινότης[3] κ. τ. λ. ».

Ce troisième fragment n'est donc pas d'Amphiloque. A quel ouvrage prétendu d'Amphiloque appartenait-il? A une lettre évidemment, d'après les mots καθὼς καὶ ὑμετέρα διδάσκει ἁγιωσύνη. Est-ce à l'*Epistola ad Seleucum* dont il va être question? On ne saurait l'affirmer avec une certitude complète. En tout cas, il semble bien qu'il est du même auteur que la *lettre à Séleucus* à laquelle appartiennent les deux premiers fragments, car, dans les deux documents, le texte de Chalcédoine est utilisé[4]. Ainsi donc, ces deux premiers fragments étant, comme le troisième, postérieurs au concile de Chalcédoine, ne sauraient être d'Amphiloque. Et comme en plus de ces deux fragments, il nous en est parvenu trois[5] autres de la même lettre à Séleucus, ce sont cinq fragments apocryphes qu'il faut rejeter, en plus du troisième transcrit plus haut et qui appartient à un ouvrage non identifié.

En résumé, il n'y a pas le moindre doute que la prétendue lettre d'Amphiloque à Séleucus ne soit apocryphe. Sa composition se place entre le symbole de Chalcédoine (451) qu'elle utilise et Léonce de Byzance qui la cite le premier[6].

* * *

M. Holl admet donc l'authenticité de la lettre apocryphe d'Amphiloque à Séleucus. Le mal n'eût pas été très grand, si cette lettre était un docu-

1. C'est le fragment XIX^b^, dans *P. G.*, t. XXXIX, col. 117.

2. C'est le fragment XIX^b^. Il se trouve pour la première fois dans l'*Hodegos* d'Anastase le Sinaïtique, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 184.

3. Ce texte grec est dans HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. II, col. 292.

4. On constatera mieux encore le caractère apocryphe des fragments cités plus haut de la *lettre à Séleucus*, en les comparant au symbole d'union de 433, et au symbole de Constantinople de 448. Cf. A. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 215 et p. 216 (Breslau, 1897).

5. Ou quatre, si l'on maintient séparés, comme dans *P. G.*, t. XXXIX, col. 113, deux fragments que M. H. réunit. Le fragment Λόγος ἦν cité à la même colonne 113, n'est pas de la lettre à Séleucus.

6. On ne saurait admettre que l'*Epistola ad Seleucum* a été, après coup, interpolée à l'aide du symbole de Chalcédoine, car pourquoi l'aurait-on interpolée à deux endroits? L'utilisation du symbole de Chalcédoine appartient à la trame même du morceau.

ment insignifiant : M. Holl l'aurait peu citée et sur des points secondaires. Par malheur, cette lettre apocryphe est un exposé doctrinal systématique, et d'autant plus explicite qu'il a bénéficié du travail théologique accompli pendant le siècle qui a suivi la mort d'Amphiloque. La lettre apocryphe est donc très souvent citée par M. H., et à propos des points les plus importants. Et comme le document est apocryphe, c'est tout l'exposé de la théologie d'Amphiloque qui est ruineux.

Voici d'abord pour la théologie trinitaire. Le plus étendu des fragments de la lettre à Séleucus est relatif à la Trinité[1]. D'après la démonstration précédente, il est apocryphe. De plus, une analyse sommaire suffit à le faire reconnaître comme tel. Qu'on compare ce fragment avec un exposé doctrinal qui est incontestablement d'Amphiloque, l'*Epistola synodica* également relative à la Trinité. Le vocabulaire théologique de ce dernier morceau est celui de saint Basile; le vocabulaire du fragment de la lettre à Séleucus est de date postérieure. M. H. ne l'a pas remarqué.

On se rappelle les difficultés suscitées entre catholiques, au plus fort des luttes ariennes, par la querelle des hypostases. Les Occidentaux et un petit groupe d'Orientaux, surtout les Eustathiens d'Antioche, identifiant les mots οὐσία et ὑπόστασις parlaient à propos de la Trinité d'une seule ὑπόστασις et de trois πρόσωπα *personae*. La majorité des Orientaux rejetaient le mot πρόσωπον comme entaché de sabellianisme ou n'affirmant pas assez la distinction des personnes. De plus, ils distinguaient les mots οὐσία et ὑπόστασις et parlaient à propos de la Trinité d'une οὐσία et de trois ὑποστάσεις. Mais les Occidentaux pensaient que cette formule, en accentuant, plus qu'il ne fallait, la distinction des personnes, favorisait l'arianisme. De là de longues controverses théologiques pour savoir s'il fallait parler d'une ou de trois hypostases. C'est saint Basile qui a revendiqué le plus hautement le droit, pour les Orientaux, de parler de trois hypostases.

Saint Basile, à propos de la Trinité, parle d'ordinaire de trois ὑποστάσεις mais il n'exclut pas l'expression trois πρόσωπα. C'est tout à fait la terminologie d'Amphiloque dans l'*Epistola Synodica:* à propos de la Trinité, il emploie deux fois le mot ὑπόστασις, une troisième fois, il parle simultanément de πρόσωπον et d'ὑπόστασις.

Or le vocabulaire théologique de la prétendue lettre d'Amphiloque à Séleucus est tout différent. On y trouve cinq fois le mot πρόσωπον et une seule fois celui d'ὑπόστασις. Ce vocabulaire théologique nous reporte à une période postérieure à celle de saint Basile et d'Amphiloque, à l'époque où le vocabulaire occidental parlant de *persona* ou πρόσωπα s'était imposé à l'Orient. Le mot πρόσωπον eut alors en Orient la préférence qu'on avait accordée d'abord au mot ὑπόστασις.

M. H., qui n'a pas remarqué l'emploi du mot πρόσωπον dans la lettre à Séleucus, insiste beaucoup sur une autre expression du même document. D'après lui, la lettre à Séleucus emploie les mots τρόπος τῆς ὑπάρξεως dans un sens, qui, au point de vue spéculatif, est en progrès sur l'interprétation qu'en donnait saint Basile. Tandis que ce dernier les entendait dans le sens obvie comme exprimant l'idée de *modus originis,* la lettre à Séleucus les entend comme équivalents à celle de *relatio subsistens* c'est-à-dire à une notion voisine de celle de personne.

M. H. attribue à Amphiloque cette transformation de langage, sans lui en faire d'ailleurs un grand mérite, car, d'après lui, cette expression théo-

1. C'est le fragment XIX[a], dans *P. G.*, t. XXXIX, col. 112.

logique τρόπος ὑπάρξεως, qui devait avoir, dans la suite, une si grande fortune, ne s'explique que par une généralisation toute mécanique et pour ainsi dire verbale du sens primitif. Par suite, seule, une tête aussi peu philosophique que celle d'Amphiloque pouvait réaliser ce progrès. La théorie de M. H. sur les origines de la notion τρόπος ὑπάρξεως est spécieuse : il serait trop long de la discuter et d'ailleurs hors de propos, car cette théorie n'intéresse nullement Amphiloque. Il n'est question de τρόποι ὑπάρξεως que dans la lettre à Séleucus. Or celle-ci est apocryphe. M. H. prête donc à Amphiloque des idées et une influence qu'il n'a pas eues.

En résumé, il n'y a aucune raison d'attribuer à Amphiloque une théologie trinitaire spéciale. Il s'en est tenu à la théologie de saint Basile.

***

Venons-en à la théologie de l'Incarnation. P. 246, M. H. écrit : « En christologie mieux encore qu'en théologie trinitaire, Amphiloque a montré du courage et du goût pour la création de mots nouveaux. En ces matières aucun scrupule philosophique ne l'a empêché de formuler pleinement et librement les affirmations et les exigences de la foi. » Chez lui, nous dit M. H., les grandes lignes de la christologie sont bien plus puissamment tracées que chez ses amis les Cappadociens : c'est ainsi 1° qu'il a employé la formule *une personne en deux natures* ; 2° « en parlant de la personne, il s'est approché du point que la dogmatique grecque ne devait atteindre que plus tard, c'est ainsi qu'il emploie le mot d'ὑπόστασις dans les formules christologiques et qu'il dit du Christ οὐ διπλοῦν δὲ τὴν ὑπόστασιν[1] » ; 3° Amphiloque va même jusqu'à parler explicitement des deux volontés du Christ[2]. En résumé, sur plus d'un point, « en entendant ses définitions précises, on croit que c'est un Père de l'Eglise du VI^e^ siècle qui parle... La théologie d'Amphiloque nous montre donc qu'en christologie, comme en théologie trinitaire, les Cappadociens sont arrivés à des idées plus nettes que l'on ne pensait jusqu'ici. Ils ont créé tout l'essentiel de la terminologie dont on s'est servi plus tard. »

Ainsi donc, il faudrait donner aux Cappadociens et surtout à Amphiloque une place d'honneur dans la théologie grecque. Bien plus, si l'exposé donné par M. H. est exact, Amphiloque doit être regardé comme un initiateur. Avant les controverses du nestorianisme et de l'eutychianisme, il a trouvé les formules de la théologie définitive. N'est-ce pas trop beau? Ce que l'on sait de la théologie dans la première moitié du V^e^ siècle ne s'accorde pas facilement avec une telle conception du rôle d'Amphiloque. On regarde donc de plus près les textes invoqués par M. H., et l'on s'aperçoit qu'ils sont apocryphes. Le fait est déjà démontré pour la formule *une personne en deux natures*, car elle se trouve uniquement dans la prétendue lettre d'Amphiloque à Séleucus, et dans le troisième fragment apocryphe cité plus haut.

Cette première constatation nous montre qu'après le concile de Chalcédoine des faussaires ont abusé du nom d'Amphiloque ; elle nous met en défiance et nous oblige donc à examiner de près le caractère des autres fragments spécialement invoqués par M. H. On constate alors que ces fragments n'apparaissent d'abord que dans Ephrem, patriarche d'Antioche

1. Cette formule se trouve dans le fragment XXII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 117.
2. Cette doctrine se trouve dans le fragment XVI, *P. G.*, t. XXXIX, col. 113.

(527-545) ou plus tard encore. Cette circonstance est d'autant plus fâcheuse que ces formules n'ont pas d'équivalent dans les œuvres authentiques d'Amphiloque, ni dans les théologiens antérieurs à saint Cyrille d'Alexandrie. Et, en premier lieu, voici la formule d'après laquelle le Christ est διπλοῦς τὴν οὐσιάν ἤτοι κατὰ τὴν φύσιν, οὐ διπλοῦς δὲ τὴν ὑπόστασιν. Elle suppose la formule εἷς τὴν ὑπόστασιν ou κατὰ τὴν ὑπόστασιν dont elle est la contre-partie. Or jusqu'ici cette dernière formule n'a pas été rencontrée avant saint Cyrille d'Alexandrie. Bien plus, la formule ci-dessus est en progrès sur la théologie de saint Cyrille, lequel a employé à peu près indifféremment les formules κατὰ φύσιν et κατὰ τὴν ὑπόστασιν. Or celles-ci sont très nettement distinguées dans notre formule, laquelle, dernière remarque, n'est citée qu'au *VI^e siècle* par Ephrem d'Antioche et Anastase le Sinaïte, en compagnie de la prétendue lettre à Séleucus et d'un autre texte apocryphe d'Amphiloque. La formule ci-dessus est donc apocryphe.

La formule relative aux deux volontés du Christ[1] apparaît d'abord vers l'an 700, dans la collection intitulée *Antiquorum Patrum doctrina*, et en compagnie de fragments de la lettre apocryphe à Séleucus. Ce voisinage ne recommande pas notre texte. Quand on analyse celui-ci, on y trouve l'idée du texte précédent d'après lequel le Christ est διπλοῦς κατὰ φύσιν mais non κατ' ὑπόστασιν, on y trouve de plus le vocabulaire de la controverse monothélite. D'ailleurs il existe un bon élément de comparaison. Le concile de Latran de 649, relatif au monothélisme a cité deux fragments d'Amphiloque[2]. Ils appartiennent à l'homélie sur le verset *Non potest Filius ex seipso facere quidquam* : ce sont là deux passages nouveaux d'une homélie dont Théodoret a donné trois fragments : ils sont très probablement authentiques, et, comme il fallait s'y attendre, ils ne sont ni pour ni contre le monothélisme. Tout à l'opposé, notre fragment XVI, qui apparaît vers l'an 700 est, sur le monothélisme, aussi explicite que possible. C'est une raison de plus de le croire apocryphe[3].

Si l'on écarte ces documents apocryphes[4], la doctrine christologique d'Amphiloque présente plus de particularités que sa doctrine trinitaire. On trouve dans cet auteur des formules où l'unité du Christ et la communication des idiomes sont exprimées avec autant d'énergie que chez les Cappadociens : mais on y trouve aussi des formules où la distinction des natures est affirmée avec une force et une insistance nouvelles. Ainsi donc, en christologie, Amphiloque a subi deux influences : celle des Cappadociens, et celle des Antiochiens[5]. Cette dernière est attestée et par les formules théologiques d'Amphiloque et par les relations qu'il a eues avec Antioche. Amphiloque, qui n'avait pas, en tant que philosophe et théologien, une personnalité bien marquée a subi les influences des deux écoles entre lesquelles il s'est trouvé ; on ne voit pas qu'il se soit préoccupé d'ac-

1. C'est le texte XVI, dans *P. G.*, t. 39, col. 116.

2. Dans HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. III, col. 861.

3. Je n'insiste pas sur le texte XV Λόγος ἦν περὶ τῆς ἑνώσεως, dans *P. G.*, t. XXXIX, col. 113. Il contient les mots τὴν ἐκ μήτρας ἕνωσιν, qui supposent les préoccupations de la controverse nestorienne.

4. Les documents authentiques sur lesquels on peut juger la christologie d'Amphiloque sont l'homélie découverte par M. Holl et publiée dans son livre, et les fragments publiés par Théodoret dans l'*Eranistes* et par Facundus d'Hermiane dans le *Pro defensione trium capitulorum*. Cf. *P. G.*, t. XXXIX, col. 97.

5. Cette circonstance explique pourquoi, entre 431 et 451, les théologiens d'Antioche se sont réclamés avec insistance de l'évêque d'Iconium.

corder et d'harmoniser les données qu'il recevait de deux milieux aussi différents.

***

Ainsi compris, Amphiloque parait un théologien de second plan. Si, néanmoins, il a eu dans l'antiquité ecclésiastique, une autorité considérable, la cause en est d'abord dans ses relations avec les Cappadociens, et dans l'influence pratique qu'il a eue sur l'Eglise orientale de son temps.

On est ainsi amené à se faire de la théologie d'Amphiloque une idée très différente de celle qui est proposée par M. H. Mais, après ces réserves, il n'est que juste de reconnaitre les mérites de son travail. Il nous a donné une excellente biographie d'Amphiloque; il a découvert une homélie de l'évêque d'Iconium; enfin les arguments qu'il a donnés en faveur de l'authenticité de six homélies déjà connues d'Amphiloque méritent d'être pris en très sérieuse considération [1].

Louis SALTET.

1. Ces six homelies formulent absolument la même théologie que les œuvres admises ci-dessus comme authentiques. Cette circonstance est très favorable à la thèse de l'authenticité des homélies, mais n'est pas moins défavorable à l'idée que M. H. se fait de la théologie d'Amphiloque.

DE LA VALEUR HISTORIQUE DU DOGME

I. — Note de M. Maurice Blondel :

« Puisque le *Bulletin*, sans que je l'aie jamais mis en cause, a bien voulu me « répondre », je demande encore que l'on m'y permette une brève déclaration : le crédit même dont il jouit rend une telle rectification plus nécessaire.

« Sans doute, dans la *Réponse* qui m'est adressée, j'aurais plusieurs points à contester; surtout j'aurais diverses interprétations à redresser, par exemple en ce qui touche le sens et la nature des titres de notre foi autres que ceux dont l'historien est juge; car l'interprétation qu'implique la critique qu'on en fait n'est point conforme à ma pensée. Et, sur certaines questions de fond qu'on me reproche doucement de n'avoir point abordées, je croyais m'être assez nettement expliqué ailleurs pour n'avoir pas à y revenir en traitant du problème préjudiciel de méthode qui, seul, avait été soulevé dans la *Lettre* publiée par le *Bulletin*.

« Mais je n'aurai pas l'indiscrétion de prolonger la controverse : et je me serais même tu complètement, si je ne devais, en conscience, protester contre « la notion nouvelle de la foi » qu'on m'attribue (p. 83-84.) Ni devant ceux qui condamnent cette théorie, ni surtout à l'égard de ceux qui seraient portés à la favoriser, je ne puis, à aucun degré, en accepter la responsabilité : elle n'est absolument pas la mienne. »

Maurice Blondel.

II. — Lettre de M. Laberthonnière :

« Monsieur le directeur,

« Me trouvant mis en cause dans le dernier numéro de votre *Bulletin*, je me considère comme obligé de vous répondre que je n'accepte pas du tout la manière de concevoir la foi que vous m'attribuez. Mon nom se trouve joint aux noms de plusieurs autres qui sans doute ne se reconnaîtront pas plus que moi dans ce que vous leur faites dire. Mais c'est leur affaire. Je n'ai à parler ici que pour mon compte.

« Or j'avoue d'abord ne comprendre absolument rien à cette foi qu'à vos yeux je professe, une foi qui « commence dès que l'âme, mise en face du monde de la nature, et surtout des faits d'ordre religieux, s'élève au-dessus des phénomènes, jusqu'à concevoir par une intuition du sens religieux (?) les réalités supérieures ». Et ce qui met le comble à la confusion, c'est qu'après avoir dit que « la foi, selon nous — selon moi par conséquent — n'est autre chose que la *perception* dans la réalité sensible des faits religieux », vous ajoutez, en manière de conclusion, qu'ainsi c'est la volonté, non l'intelligence qui y a la part principale. Si la foi

n'est autre chose qu'une *perception* — et le mot est souligné — comment la volonté peut-elle y avoir, non pas la part principale, mais une part quelconque? Il est inutile d'insister, j'imagine qu'en y réfléchissant vous ne le comprendrez pas plus que moi.

« Mais une intention se devine pourtant à travers les lignes que je viens de citer, celle de faire entendre qu'il ne s'agit plus là que d'une sorte de foi naturaliste. « Il n'est plus question, dites-vous, d'enseignement divin, ni de témoignage ». A cela je vous réponds que j'ai pleinement conscience que tout ce que j'ai écrit proteste contre une telle assertion. Il est vrai qu'en parlant d'enseignement divin j'ai toujours supposé qu'il se doublait d'une action divine correspondante. Vous n'oseriez pas me le reprocher. Et quand de votre côté vous parlez « d'adhésion intellectuelle » pour caractériser essentiellement la foi, si vous entendiez faire abstraction de cette action divine, vous pourriez bien sans doute encore vous dire traditionnel, les mots se laissant toujours faire, mais la tradition que vous invoqueriez serait certainement fabriquée à votre usage.

« Vous voudrez bien excuser le ton un peu rapide de ces observations. J'avais naturellement besoin d'être net, et je devais être bref pour ne pas vous encombrer inutilement, mon dessein n'étant pas d'entretenir une polémique. Mais en gardant le silence, je me trouverais en trop mauvaise posture auprès des lecteurs du *Bulletin* qui ne seraient pas autrement renseignés.

« Veuillez agréer, Monsieur le directeur, l'expression de mes sentiments les plus respectueux. »

L. Laberthonnière.

III. — *D'autre part*, Mgr le Recteur *a reçu la lettre ci-jointe, qu'il nous prie de verser au dossier de la controverse :*

« Monseigneur,

« Voulez-vous me permettre, je vous prie, de vous présenter brièvement quelques réflexions à propos de l'intéressante controverse ouverte dans le *Bulletin* sur la valeur historique du dogme? Non que je prétende traiter de nouveau, et à ma manière, le problème posé (il y a en effet un problème), mais la toute dernière phrase de la « Réponse du *Bulletin* », dans le n° de février-mars (p. 84) : « *C'est cette notion nouvelle de la foi que nous n'acceptons pas* », ne me paraît pas pouvoir être admise, telle quelle, à clore le débat. C'est sur ce point précis que j'aimerais à vous soumettre ma pensée,

« J'estime d'abord que l'état de la question n'est pas encore assez exactement défini pour qu'il y ait lieu de prononcer une sentence aussi radicale. Le mot *foi* (comme le mot *histoire* et le mot *fait*, comme tous les mots du langage courant), recèle sous une précision et une clarté tout apparentes un complexus d'éléments et de relations dont il y aurait lieu, avant tout, de faire l'analyse. M. Blondel s'exprime excellemment, à la fin de sa lettre (p. 77) sur ces « inextricables confusions » que seule une « algèbre de distinctions » peut démêler. Il serait urgent, à mon sens, de faire sur la notion de *foi* un travail analytique et organique semblable à celui que M. Blondel nous donne (p. 69 et suivantes) sur la notion de fait, d'y discerner et coordonner divers plans harmoniques, mais distincts, depuis l'*acte foi-croyance*, appréhension et affirmation d'un objet, jusqu'à l'*esprit* de foi

ou *foi-vertu*, « habitus », disposition du sujet. Je crois savoir, d'ailleurs, que dans son ouvrage annoncé et impatiemment attendu : *l'Esprit chrétien*, l'auteur de *l'Action* n'y manquera pas. Je n'ai aucun titre à me substituer à lui pour cette tâche. Il faut seulement, je crois, ajourner la suite de la discussion, prévoir que les théologiens de « La Rédaction », qui semblent satisfaits des quelques pages de M. BLONDEL sur la notion de fait, le seront aussi de son chapitre sur la notion de foi, et qu'au prix de distinctions et de subtilités nécessaires, on finira par être d'accord.

« En attendant, Monseigneur, et sans préjuger du résultat final de la controverse, je crois utile de relever l'assertion du *Bulletin* (p. 83), que le débat est ici de « pure théologie, à laquelle la critique et l'histoire sont totalement étrangères ». Je dirais volontiers qu'au contraire il s'agit de *pure critique philosophique*, si je ne craignais de sembler méconnaître, par l'emploi de cette formule, que pas plus que la théologie, la philosophie n'est, en l'occurrence, réductible ou isolable à l'état pur. Mais puisqu'il faut procéder discursivement et selon une méthode, méthode qui pour autant qu'elle abstrait, fragmente et échelonne, est tout le contraire d'un résultat, c'est par l'analyse philosophique, tout d'abord, qu'il y a lieu de commencer.

« A vrai dire, la « Réponse du *Bulletin* » ne me paraît pas assez marquer ce primordial et initial souci. Tantôt j'y vois comme opposés, ou symétriquement disposés, l'histoire et la foi, sans rien d'autre à côté, ni autour, ni entre les deux, et encore semble-t-il que ces mots y soient employés, soit en un sens trop peu déterminé, trop global, indistinctement complexe, et flottant, soit au contraire, et plus souvent, avec une précision abstraite et exclusive : — le mot *histoire*, par exemple, en ce sens prestigieux et appauvri que dénonce M. BLONDEL, d'« image des phénomènes historiques », qui ne suffit pas à l'histoire même (p. 68) - le mot foi, d'autre part, au sens très particulier et menu d'adhésion explicite à un corps de doctrine exprimé en articles distincts (entre autres, p. 83). Tantôt, par contre, « La Rédaction » semble bien reconnaître, en dehors de l'histoire (surtout au sens empiriste) et de la foi (surtout au sens de symbole articulé), quelque autre élément discernable, et qui lui apparaît (p. 83) comme une espèce de « sens religieux », d'« instinct », « intuition » ou « perception » mystique, dont elle se défie visiblement, n'y voyant rien que d'individuel, fantaisiste, et par suite, à parler sérieusement, négligeable. Or c'est tout juste de cet élément que M. BLONDEL affirme (p. 76) le « caractère rationnel », et qu'il est « objet de science », et qu'il comporte une « étude méthodique ». C'est en lui qu'il discerne (p. 75, note) de vraies « raisons positives ou scientifiques », des « *raisons rationnelles et expérimentales* », une « réalité vécue, connue, raisonnable ». Ce qui, d'après lui, et si je le comprends bien, révèle et démêle cet élément, ce qui le présente, non comme une innovation, mais comme une découverte, ce sont (p. 67) les « analyses progressives de la *psychologie* religieuse », c'est (p. 68) le « progrès... des méthodes *philosophiques* et théologiques provoqué et commandé par « le progrès légitime des *sciences* historiques et religieuses ». Et pour qu'on n'en ignore, M. BLONDEL élimine explicitement, de la liste de ces titres justificatifs complémentaires à l'étude desquels il s'adonne, la « pure inspiration mystique », les « simples affirmations subjectives et symboliques » (p. 64). Je crois donc que sur ce point, — très important, n'est-il pas vrai? — la position de M. BLONDEL n'a pas été bien exactement jugée.

« Faut-il s'en étonner, s'en indigner peut-être? Non. Ces analyses sont et doivent être subtiles, et encore qu'à la solide et vivante réalité de leur objet, on ne puisse, heureusement, rien changer, ce n'est pas un petit travail que d'y « introduire un peu plus de lumière » (citation de Harnack, p. 80). La difficulté n'en vient pas seulement ni principalement de l'extrême délicatesse de la matière, mais surtout de certaines habitudes ou « tournures » d'esprit dont il ne faut ni médire ni chercher à se défaire, parce qu'elles sont constitutives de notre entendement discursif et rendent possible le « langage courant », mais dont il ne faut pas être dupe, parce qu'elles ne sont l'exacte mesure ni des choses ni de l'esprit. Comme les historiens ont l'historicisme, comme les théologiens ont l'extrinsécisme, les philosophes, même sans le savoir et surtout sans le vouloir, ont leur écueil, leur ennemi intérieur et domestique : l'abstraction réalisée. La remarque en est classique entre toutes : le verbalisme est le péché originel des philosophes. On divise, on abstrait, on sépare, on oppose, puis, inconsciemment et malgré soi, on oublie de recomposer, ou on hésite à le faire. On dénomme, mais on ne parle plus : la pensée, bloquée en chaque vocable, a peine à en sortir pour les joindre et dominer ; une phrase apparait comme un glacier plein de crevasses : on demeure immobile, et hagard, entre deux abimes. On nous déclare, disait déjà « l'Étranger » à Théétète, dans le *Sophiste* de Platon, « qu'il n'est pas permis de dire *homme bon*, mais que le bon est bon, et que l'homme est homme ». Or lui, le sage, mis en demeure de choisir entre l'un et le multiple, entre le même et l'autre, il « imite les enfants dans leurs désirs », et prend les deux à la fois. Il me parait qu'un peu de même on s'inquiète de savoir, non plus certes si la foi est volonté ou intelligence (Platon alors eût bien inutilement écrit — ou inspiré — son délicieux *Sophiste*), mais laquelle « y a la part principale » (p. 83), tout comme si l'on pouvait dire absolument : la volonté est la volonté, et l'intelligence est l'intelligence! On sépare la foi, au sens de « croyance » (p. 84) des « déterminations de la volonté » (p. 83), et sans doute elle en est « trop souvent séparable » (p. 84), mais comme si cette séparation n'était pas, au plein sens du mot, la *mort* de l'une et des autres! Vieille et éternelle question, depuis que les épitres de Paul et celle de Jacques ont été pillées à qui mieux mieux par les partisans de la foi et ceux des œuvres. A cette opposition nécessaire pour le langage, légitime pour l'entendement, si la pensée prétend se tenir, elle se stérilise et se détruit elle-même. Son rôle est de trouver, ou à tout le moins de rechercher toujours, la formule de cette μίξις εἰδῶν dont est fait le réel. C'est pour l'avoir compris et voulu que M. Blondel me semble être tenant de la vraie tradition philosophique, enracinée en pleine vie, riche en fruits assimilables et nourrissants.

« Veuillez agréer... »

IV. — Note de la Rédaction *du Bulletin*.

Le *Bulletin*, à la rigueur, pouvait se contenter de donner acte de leur déclaration à M. Blondel et à M. l'abbé Laberthonnière, et de maintenir ses précédentes conclusions. Les pièces du dossier étant entre les mains du lecteur [1], nous l'aurions volontiers laissé juge du débat. Mais le ton,

1. *De la valeur historique du dogme, à propos de controverses récentes*, *Bulletin* de novembre-décembre 1904; — *Lettre* de MM. Blondel et *Réponse du Bulletin*, février-mars 1905.

nous ne dirons pas « un peu rapide », mais si singulièrement autoritaire, surtout de M. Laberthonnière, nous oblige, sans entrer directement dans le fond du débat que nos deux contradicteurs évitent de concert, à formuler, nous aussi, certaines explications.

* * *

M. Blondel est surpris que le *Bulletin*, sans avoir jamais été mis en cause, ait bien voulu lui « répondre ».

Nous « répondons » : si le *Bulletin* est heureux d'accueillir des communications aussi intéressantes que l'étude de M. Blondel et, antérieurement, celle de son critique anonyme, il ne se résoudra pas à jouer le rôle de *Tribune libre* : il se doit à lui-même, il croit devoir à ses lecteurs, d'exprimer sa pensée, et de donner sa solution aux problèmes soulevés par ses correspondants occasionnels. Il l'a fait d'autant plus volontiers dans cette dernière controverse, que la question des rapports de l'histoire et du dogme est, à cette heure, plus passionnante et plus obscurcie. Il a d'ailleurs formulé ses vues dans des conclusions empreintes, on lui rendra cette justice, d'une sincère sympathie, d'une parfaite estime, pour les deux écrivains dont il comparait les systèmes. Nous devons ajouter que M. Blondel avait été avisé de l'intention que nous avions de « nous définir » sous forme de réplique.

Il est vrai que M. Laberthonnière estime qu'« une intention se devine » à travers notre réplique, au sujet de la question de la foi, l'intention « de faire entendre qu'il ne s'agit plus là que d'une sorte de foi naturaliste ». C'est là, nous permettra-t-on de le dire? une insinuation. Le *Bulletin* est heureux de constater que sa critique a été si courtoise et si modérée que l'on est obligé, pour s'en plaindre, de *deviner des intentions*. M. Laberthonnière a oublié que deviner les intentions est un procédé qui, en critique, n'est pas admis.

Le *Bulletin* est dispensé de protester contre cette accusation que dément tout son passé. Il a prouvé dans des circonstances assez délicates qu'il ne recule pas devant ce que nous regardons comme un devoir, la sincérité absolue de ses affirmations. Et puisqu'il s'agit de naturalisme, il est bien permis de rappeler que, plusieurs années avant les derniers éclats de cette erreur, il n'avait pas hésité, à propos d'une histoire de Richard Simon [1], alors que tout le monde se taisait, à signaler le retour offensif de ce naturalisme dans notre littérature ecclésiastique. Inutile de faire allusion à des faits plus récents.

Si donc le *Bulletin* dans sa réplique à M. Blondel n'a point parlé de naturalisme, c'est qu'il ne l'a point voulu. De la théorie nouvelle de la foi qu'on nous propose, nous avons dit que « nous ne l'acceptons pas ». C'est tout. Nous le redisons encore aujourd'hui, avec autant de modération que le mois dernier.

Cette modération, qu'il nous soit permis de l'ajouter, est voulue et réfléchie. Elle n'est pas seulement une réaction contre les abus d'une polémique qui cherche à effrayer par des accusations retentissantes... M. Laberthonnière connaît aussi bien que nous une « école » dans laquelle on ne peut parler de l'apologétique classique, telle qu'on l'a conçue pendant de longs siècles jusqu'à nos jours, sans agiter le fantôme du rationalisme.

1. *Bulletin*, 1900, p. 257 et suiv.

On va jusqu'à y parler couramment du « rationalisme de saint Thomas d'Aquin », sans se douter même de tout ce qu'il y a d'énorme et de comique dans une pareille phraséologie... Mais il y a plus : nous avons évité à dessein de parler de « naturalisme », parce que nous croyons, nous, aux intentions très droites des écrivains catholiques dont nous discutons la doctrine. Nul plus que nous n'admire l'inspiration profondément religieuse de certaines pages de M. Blondel et de M. Laberthonnière. Loin de vouloir blesser les collaborateurs occasionnels que nous contredisions, notre but, dans les pages contre lesquelles on proteste, était de les féliciter de s'être si nettement séparés du symbolisme, d'avoir condamné cette *idéalisation* des faits et cette *sublimation* des dogmes, après laquelle « les dogmes ne seraient plus que des mythes, au lieu d'être des réalités. Et la doctrine chrétienne s'évanouirait elle aussi dans un idéalisme sans consistance ». De telles paroles, disions-nous, « creusent un abîme entre le système de M. de Hügel et du P. Tyrrell, et les doctrines de M. Blondel, et nous sommes heureux de l'en féliciter ». Ces félicitations, qui s'adressent également à M. Laberthonnière dont nous avions cité les belles paroles, étaient des déclarations qui nous permettaient d'exprimer en toute liberté notre dissentiment sur la théorie de la foi. Une théorie de la foi, pourra-t-on nous dire, qui oublie de faire une place au témoignage de Dieu, conduit au naturalisme. Oui, nous le craignons autant que M. Laberthonnière. Mais c'est une « conclusion de logicien » qui est désavouée hautement par M. Blondel et M. Laberthonnière : nous ne le perdons pas de vue.

***

Nous voilà ramenés au cœur du débat, à la théorie nouvelle de la foi que nous avons rappelée et, pour notre compte, repoussée.

A entendre M. Blondel et M. Laberthonnière, ce sont les théologiens du *Bulletin* qui ont imaginé, en la leur attribuant, une conception de la foi qu'ils assurent être entièrement étrangère à leur pensée. — Non, il y a ici une confusion. En effet, l'analyse de cette théorie nouvelle de la foi, aussi bien que l'attribution qui en rend solidaire l'école de l'immanence, est le fait, non des théologiens de la Rédaction, mais du correspondant anonyme qui a ouvert ici le débat. Ce n'est point en quelques lignes, comme nous, c'est durant de longues pages que le distingué collaborateur occasionnel, que nous avions été heureux de voir exposer ici des idées que nul ne le soupçonnera de mal entendre, a developpé cette théorie de la foi, avec citations de M. Laberthonnière à l'appui. Or, dans sa réponse au critique anonyme, M. Blondel, personnellement mis en cause, n'a pas eu un mot de réserve ou de protestation sur ce point, autrement grave que ceux qu'il a relevés.

Nous avons loué et nous louons encore le regard pénétrant de notre collaborateur occasionnel, qui a su découvrir et formuler une de ces idées maitresses qui forment la base, parfois latente, il est vrai, mais très réelle, d'un grand nombre de théories modernes de la Révélation. Mais, dans notre désir d'une impartialité absolue et pour éviter des plaintes trop habituelles, nous avions jusqu'ici évité délibérément d'examiner la théorie de la foi impliquée par le principe d'immanence. L'unique motif qui nous a décidés à y toucher en passant, c'est que, cette fois du moins, nous pouvions en emprunter l'analyse claire, débarrassée, en quelque façon, des

nuages dont elle est trop souvent enveloppée, non pas à un théologien qu'on déclarerait à priori suspect de parti pris ou d'inintelligence, mais à un critique, d'une rare pénétration, dont la sympathie pour cette conception de la foi était la meilleure garantie de la sûreté et de la bienveillance de son exposé.

Aussi avons-nous eu soin de signaler ce fait capital : « Le correspondant anonyme du *Bulletin*, examinant le premier aspect du problème, l'influence des faits historiques sur la foi, a observé, avec une profonde justesse, que tous les penseurs dont il comparait les doctrines, M. Loisy, M. de Hügel, M. Blondel, M. Laberthonnière, le P. Tyrrell, s'accordent à modifier la notion traditionnelle de la foi. Lui-même, il n'a point dissimulé ses préférences pour la nouvelle conception [1]. » Et nous résumions très rapidement, sans plus reparler ni de M. Blondel ni de M. Laberthonnière, en employant, autant que possible, les expressions mêmes du critique anonyme, cette conception de la foi.

L'exactitude de notre résumé n'a pu être mise en doute, et il suffit de renvoyer le lecteur aux pages 343-350 de l'étude sur *La valeur historique du dogme*. Il y trouvera tous les caractères de cette notion nouvelle de la foi que nous avons réunis en un schéma abrégé.

Notre correspondant anonyme signale la gravité du problème : « L'accord persiste encore, me semble-t-il, sur *un point de très grande importance*, sur *la nature et l'objet de la foi*. »

Il mentionne expressément l'opposition entre elle et la théologie classique de la foi : « Tandis que la théologie classique considère la foi comme une adhésion de l'esprit à une vérité spéculative énoncée dans une formule abstraite, ou à un fait connu par voie de témoignage, *vérité ou fait dont l'autorité de Dieu même est le garant*, on trouve, sinon explicitement exprimée, du moins supposée, chez M. Loisy comme chez M. Blondel, M. Laberthonnière et le P. Tyrrell, une conception de la foi qui met l'accent sur son élément moral plutôt que sur son élément intellectuel, et marque plus fortement la différence entre l'acte de foi et la connaissance scientifique [2] ».

Dans cette notion nouvelle de la foi, il décrit les deux caractères signalés par nous. D'abord l'élément moral domine l'élément intellectuel : « L'acte de foi implique avant tout une attitude morale et c'est ainsi la volonté, non l'intelligence, qui y a la part principale [3]. » Puis le rôle de l'intelligence, déjà si restreint, mais non anéanti, est conçu comme une *perception*, une sorte *d'intuition* des réalités divines dans les phénomènes de ce monde et spécialement dans les faits religieux. « On a reconnu que les faits sont la base de la foi, que *la foi n'est autre* chose que la perception dans leur réalité sensible de la présence et de l'action de Dieu [4]. » « Si les faits dans leur réalité matérielle, ne sont pas objets de foi, ils servent de base à la foi, en tant qu'ils sont révélateurs des réalités divines. *Dieu parle à l'âme religieuse par les faits qui manifestent son action dans l'histoire, non moins que par l'enseignement direct.* Les faits de l'histoire religieuse, par leur contenu *suprasensible*, constituent donc une part de ce qu'on pourrait appeler *la révélation objective*. Mise en face de ces faits, l'âme religieuse, éclairée par l'action intérieure de l'esprit de Dieu, *saisit*

1. *Bulletin*, février-mars 1905, p. 83.
2. *Bulletin*, nov.-déc. 1904, p. 343.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 354.

à travers eux, par une sorte d'intuition, la réalité surnaturelle[1] dont ils sont l'expression, tout comme la raison saisit son objet, l'universel, dans le particulier; *et cette réaction du sens religieux sous l'action extérieure des faits est cela même qui constitue l'acte de foi.* »

Le même critique enfin nous donne la clef de cette théorie de la foi, en attirant l'attention, plus qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, sur le principe fondamental supposé par les diverses écoles modernes. Dans tout événement de ce monde, et spécialement dans la vie de l'humanité, il faut distinguer un double côté des choses : d'abord, l'aspect phénoménal, sensible, extérieur qui constitue le domaine exclusif de la science et de l'histoire; et puis le côté intime, suprasensible, de tous les êtres, inaccessible au pur savant et au pur historien, sphère réservée « où les investigations du philosophe et *les intuitions du croyant* sont seules capables de pénétrer[2] ».

Voilà dissipées, nous l'espérons, les contradictions que M. Laberthonnière prétend, bien à tort, découvrir dans l'exposition de cette foi moderne. Si cette foi, dit-il, n'est autre chose qu'une *perception* du divin, comment la volonté peut-elle y avoir la part principale ou même une part quelconque? Si M. Laberthonnière veut bien relire le bref et lumineux exposé de cette théorie, il y trouvera signalés très distinctement les deux éléments qu'il essaye de confondre et que nous rappelions tout à l'heure : la foi, dans ce système, est *surtout* un acte de volonté, à quoi nous avons répondu que « s'appuyer sur le Christ », sur Dieu, pour en faire le centre de sa vie, c'est le fait non de la pure foi, mais de la foi vivifiée par la charité. Mais, d'autre part, l'intelligence a aussi son rôle, et c'est l'élément intellectuel de la foi, qui nous est représenté comme étant la perception des réalités divines dans les phénomènes de ce monde. Et à cela nous avons objecté que c'était trop peu : une intuition des réalités divines sera peut-être une philosophie, jamais un acte de foi.

M. Laberthonnière nous renvoie à son affirmation d'une « action divine correspondante », mais il oublie de nous expliquer ce qu'il entend par ce mot très vague. Conçoit-il cette influence divine en chacune de nos perceptions religieuses comme un simple concours divin? Alors notre preuve garde toute sa force : car il n'y a pas encore d'acte de foi, puisqu'il n'y a pas de témoignage de Dieu. Veut-il au contraire que nous y voyons une sorte d'enseignement divin, d'attestation et de révélation faite ainsi continuellement à chaque fidèle? Dans ce cas, son affirmation, sans parler d'autres considérations, heurte si ouvertement l'expérience quotidienne de chacun de nous, qu'elle est au moins une complication inutile. Quel est celui qui osera dire qu'il croit en Jésus parce qu'il a reçu une révélation personnelle, intime, sur laquelle il s'appuie?

* * *

Il nous reste à signaler une lacune dans les déclarations de M. Blondel et de M. Laberthonnière : nous regrettons qu'au lieu d'un simple désaveu de la théorie nouvelle, ils n'aient point profité de l'occasion pour formuler, en quelques mots nets et précis leur pensée sur la nature et l'objet de la foi. Est-il si compliqué d'énoncer au moins la thèse qu'on a voulu défendre, et de dire par exemple comment on arrive à connaître la Révélation de Dieu?

1. Équivalent, semble-t-il, de *suprasensible* employé plus haut.
2. *Id.*, p. 342.

M. Blondel, il est vrai, prépare un exposé doctrinal qui donnera de sa pensée sur la foi une explication décisive. Nos théologiens ne peuvent que s'en réjouir, et ils feront de grand cœur crédit au penseur.

Mais M. Laberthonnière, qui vient de publier un second ouvrage, le *Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, est-il autorisé à se plaindre des idées que le correspondant anonyme lui attribuait? Encore une fois, ces idées il les repousse aujourd'hui, c'est entendu. Mais, sans le vouloir, n'a-t-il pas, dans plus d'une page, prêté à cette prétendue substitution de pensée? L'interprétation donnée ici de son système est précisément celle qu'ont puisée dans ses livres les esprits les plus dégagés des préoccupations théologiques. Il nous permettra de lui signaler quelques unes de ces appréciations, qui lui ont sûrement échappé, car il eût tenu à dissiper plus tôt toute équivoque.

A propos de ses *Essais de philosophie religieuse*, voici ce qu'un critique fort indépendant écrivait dès 1903 : « M. Laberthonnière essaie d'une façon originale de retrouver le catholicisme par le libre effort de sa pensée intérieure : je ne dis pas la morale évangélique ou la théologie chrétienne, mais le catholicisme, l'Eglise, la révélation, l'autorité. Il a bien marqué l'analogie de sa tentative avec celle de Pascal. *J'ai peine à ne pas donner raison aux théologiens qui lui ont reproché* que « c'était par le fait même se passer des miracles, de la Révélation, de l'autorité de l'Église. » Cette autonomie active par laquelle nous faisons jaillir la vérité de nous-mêmes, et le christianisme qui en résulte, fait de M. Laberthonnière un protestant[1]. Non pas un luthérien, ni un calviniste, mais un protestant d'une secte nouvelle. Il a beau être catholique à la fin, au point de départ et pendant tout le chemin, c'est un protestant, même un penseur libre. Et il est impossible qu'à l'arrivée, l'autorité de la Révélation et de l'Eglise ne soit pas transformée en une autorité qui ne liera qu'autant que l'être autonome consentira à être lié ». Ce jugement est de M. Gustave Lanson[2].

Le *Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, venant après ces critiques, aura-t-il dissipé toutes les obscurités? Il ne paraît pas, à en juger par l'appréciation d'un autre juge également sympathique et indépendant. Dans *The Hibbert journal*, organe encore jeune de l'anglicanisme libéral, M. A. Lilley résumant avec bienveillance les vues de M. Laberthonnière dans ses deux ouvrages, retrace le dogmatisme moral et la foi de la philosophie de l'immanence en des formules peu rassurantes : « *Les affirmations dogmatiques du christianisme sont révélées seulement en ce sens qu'elles sont l'expression la plus satisfaisante qu'on ait pu trouver de cette vie* morale), *et qu'elles peuvent constituer le stimulant le plus puissant à ses progrès ultérieurs* ». Puis, parlant de l'*esprit* du christianisme auquel seul peut s'appliquer la conception de dogme immuable, il dit : « Et cet esprit est l'assertion de foi, cette énergie morale de l'homme qui peut seule affirmer la réalité. Comme nous l'avons vu, cette foi est rationnelle dans le sens le plus élevé de ce mot. L'affirmation immédiate de la réalité est une affirmation qui implique la raison. Mais l'explication logique de son contenu peut toujours dépendre de ce fait que nous saisissons la réalité à travers les phénomènes. Ainsi *le dogme chrétien par son côté intellectuel* est *provisoire et relatif*. Tout terme employé pour l'exprimer est susceptible de profondes modifications : il les a en réalité subies dans le passé, et il

1. Nous faisons toutes nos réserves sur ce qualificatif de « protestant », parce que M. Lanson peut l'employer littérairement, mais pas nous.
2. *Revue universitaire*, 1903, p. 328.

est exposé à les subir continuellement dans l'avenir..... La tradition chrétienne est ce que M. Laberthonnière appelle la vérité du Christ, c'est-à-dire le pouvoir rédempteur de Dieu opérant dans Jésus de Nazareth, et s'organisant lui-même au sein de l'humanité, dans son Esprit, dans l'Eglise du Christ. *Ni aujourd'hui, ni jamais dans le passé la vérité* (de Jésus-Christ) *n'a pu être reconnue ou établie par les faits de l'histoire*, bien que, naturellement, comme toute autre vérité concrète, elle ait été donnée dans les faits de l'histoire... *La vérité du Christ est une affirmation de cette foi rationnelle qui est l'expression nécessaire de l'esprit de l'homme dans la plénitude de son activité.* Les évènements du monde phénoménal par lesquels elle nous est révélée sont entièrement enfermés dans la sphère du criticisme historique[1] ».

Loin de nous de vouloir rendre M. Laberthonnière responsable des interprétations de tous ses lecteurs. Mais enfin, si telle est l'impression produite à la fois sur les théologiens dont il s'est plaint si souvent, sur des critiques sympathiques comme notre correspondant anonyme, sur des penseurs totalement étrangers à nos querelles d'écoles, comme M. Lanson, sur des esprits saturés de la philosophie moderne, comme M. Lilley, il faut bien qu'il y ait de grandes obscurités dans son exposé pour que, venus des points les plus éloignés de l'horizon intellectuel, tous ou à peu près s'accordent à trouver dans son système une théorie de la foi si éloignée de la doctrine classique.

Quand nous avons dit que, dans la conception nouvelle, au lieu du témoignage divin, on met dans la foi l'intuition des réalités surnaturelles par le sens religieux, M. Laberthonnière répond : « J'ai pleinement conscience que *tout ce que j'ai écrit proteste contre une telle assertion* ». La persuasion intime du distingué philosophe n'est point en jeu : mais, pour les lecteurs, la citation d'une page lumineuse eût été mieux accueillie qu'un renvoi si général. Après avoir relu ses ouvrages, nous croyons encore que les textes dans leur ensemble, et en particulier le principe fondamental de l'*autonomie de la pensée*, tel qu'il est développé dans l'Introduction des *Essais*, justifie l'interprétation de notre correspondant anonyme. « *L'idée fondamentale qui, malgré toutes les divergences, s'est affirmée plus énergiquement que jamais à travers la philosophie moderne, à savoir qu'il n'y a pas de vérité pour l'homme qu'il ait à subir, parce que cette vérité alors serait pour lui une compression au lieu d'un épanouissement, l'esclavage au lieu de la liberté, la mort au lieu de la vie, cette idée nous l'acceptons en pleine connaissance de cause.* Et nous ne pensons pas que personne ose explicitement la rejeter. Du reste, n'est-elle pas aussi, en définitive, l'idée fondamentale qui anime toute tentative d'apologétique sous quelque forme qu'elle se produise[2] »?

Non, toute tentative d'apologétique n'a point pour but de prouver la vérité *intrinsèque* des dogmes révélés, mais seulement d'établir la réalité de la révélation et l'autorité du témoignage divin. Aussi sommes-nous tout surpris de lire des lignes comme celles-ci : « Quand donc les philosophes, pour rester philosophes, pour sauvegarder cette autonomie qui constitue notre personnalité morale réclament une vérité qui ait pour caractère d'être immanente, c'est-à-dire qui se rattache à eux, *qu'ils puissent trouver en eux dans ce qu'ils sont et dans ce qu'ils doivent être*, nous ne saurions

1. *Hibbert journal*, octobre 1904, p. 179-183.
2. *Essais de philosophie religieuse*, Introduction, p. XVI.

faire autrement que d'abonder dans leur sens, puisque toute vérité qui n'aurait pas ce caractère *serait inévitablement opprimante en s'imposant du dehors*[1] ».

Si l'on voulait dire seulement que l'esprit humain ne peut rien affirmer qu'il n'en voie ou du moins qu'il ne croie en voir la vérité, soit dans l'objet lui-même, soit dans un témoignage autorisé, rien de plus exact : il serait même superflu de faire intervenir la philosophie moderne, comme si jamais une philosophie avait pu nier cette impossibilité. C'est en effet une loi essentielle de notre esprit de ne pouvoir adhérer qu'au vrai, c'est-à-dire au moins à ce qui lui est *présenté comme vrai*. Mais la grande conquête de la philosophie moderne que l'on proclame ici, a un tout autre sens : c'est la nécessité de trouver toute vérité *en soi-même, dans ce que nous sommes ou dans ce que nous devons être*, à l'exclusion de tout témoignage même divin qui nous l'apporterait du dehors. Quiconque est au courant de la philosophie contemporaine ne peut se méprendre sur le sens de ces affirmations.

Or l'autonomie ainsi formulée, même si on accepte pour l'esprit un secours et comme une collaboration de Dieu, nous osons la rejeter comme également contraire à l'expérience, à la raison, et à la foi. Car il y a des vérités que l'homme ne trouve pas en lui-même, dans ce qu'il est et dans ce qu'il doit être, des vérités qu'il doit subir, sans être pour cela condamné à l'esclavage, ni à la mort. Quand vous me confiez le secret de vos pensées intimes, je *subis* cette vérité que vous me révélez, je la subis, je ne la trouve pas en moi, ni dans ce que je suis, ni dans ce que je dois être. Je *subis* également toutes les vérités scientifiques ou historiques dont je n'ai aucune expérience personnelle : je n'ai point le loisir d'expérimenter la télégraphie sans fil, et cependant je ne doute point des affirmations des physiciens. Et je ne me sens ni comprimé, ni esclave, ni mort, mais plus vivant à mesure qu'une vérité de plus m'arrive de l'extérieur. Et, qu'on le remarque bien, cela reste vrai, quand même je ne saisirais aucune raison intime de ces lois ni la portée des expériences ou des calculs qui en ont préparé la découverte. Je reçois ces vérités *du dehors*, du témoignage, de l'autorité intellectuelle des hommes de science.

Et combien cela est plus profondément vrai dans l'ordre des vérités révélées? Je subis le dogme de la Trinité. Je sais que Dieu un jour daigna révéler par Jésus ce grand mystère de son être et de sa vie intime, et je proteste que je l'admets *uniquement* sur l'autorité de sa parole, sans trouver en moi cette vérité, sans même découvrir en mon âme ces images de la Trinité dans lesquelles se jouait l'esprit ingénieux d'Augustin, tout en se gardant bien d'en faire le motif de son adhésion. J'ajoute que, pour moi, la Trinité ainsi reçue *du dehors* par une confidence divine, même transmise de génération en génération jusqu'à moi, n'est nullement une compression, ni un esclavage, ni surtout une mort : c'est bien plutôt une nouvelle vie, puisque je sais une nouvelle vérité, quelque imparfaite qu'en soit la représentation, et une vérité que les plus longs siècles de méditation psychologique n'eussent jamais fait jaillir en mon esprit.

Nier ainsi qu'on puisse recevoir du dehors des vérités que nous n'avons pu tirer de nous-même, n'est-ce point faire de la foi un acte irréalisable, ou du moins changer totalement le sens des mots?

LA RÉDACTION.

1. *Essai de philosophie religieuse*, Introduction, p. XVII-XVIII.

NOTES ET CRITIQUES

La *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique* vient de s'enrichir d'un ouvrage qui lui fait grand honneur : c'est *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (224-632), thèse de doctorat ès lettres de M. l'abbé J. Labourt. Des juges exigeants, les PP. Bollandistes ont écrit dans les *Analecta Bollandiana* 1905, p. 127). « Ce livre a déjà rencontré une faveur hautement encourageante pour le jeune savant qui l'a composé parmi les occupations absorbantes du ministère paroissial à Paris, et, ajoutons-le, pour tous les chercheurs dont les trouvailles y sont si bien mises en œuvre. On peut apprécier par cette vue d'ensemble de combien les documents exhumés en ces dernières années, ont fait avancer l'histoire ecclésiastique dans un domaine où elle restait à peu près stationnaire depuis Assemani ». Il y a cependant un grand intérêt à connaître les destinées du christianisme dans un domaine géographique à peu près équivalent comme étendue à l'empire romain d'Orient. Il s'est développé dans l'empire perse une vie chrétienne essentiellement la même que dans les églises du monde romain, mais qui, pourtant, présente des particularités importantes à connaître. La méthode comparative est particulièrement instructive en ces matières. Grâce à elle, on constate que le type constitué par le christianisme gréco-romain, bien que méritant à tous égards la première place, ne saurait passer pour la forme exclusive et unique de la vie chrétienne.

Il est dit dans le deuxième canon du concile de Constantinople de 381 : « Quant aux églises de Dieu qui sont chez les peuples barbares, elles doivent être gouvernées comme elles l'ont déjà été du temps de nos pères. » On sait que les canons du deuxième concile œcuménique n'ont jamais été reçus à Rome. Aussi semble-t-il bien que les relations des églises de l'empire perse avec le christianisme romain n'ont été réglées que par l'église byzantine et par les patriarches d'Antioche. Ces chrétientés éloignées se rattachaient au monde catholique par l'intermédiaire des églises d'où elles avaient reçu la foi. D'ailleurs ces liens si lâches se détendirent encore, dès le début du V^e^ siècle : l'église perse s'organisa en église autonome même avant d'être devenue définitivement nestorienne. Un tel état de choses s'explique en grande partie par des nécessités politiques. L'hostilité presque continuelle qui existait entre Perses et Byzantins faisait aux chrétiens du royaume sassanide une situation difficile : on les accusait, pas toujours sans raison, d'être les amis et les correspondants de l'ennemi voisin. La nécessité de supprimer de pareils soupçons venait ainsi fortifier, chez les évêques de l'empire perse, les désirs d'autonomie.

Cette circonstance spéciale a influencé tout le développement des chrétientés araméennes, depuis les origines jusqu'à la conquête arabe. L'histoire de ces églises atteste une double insécurité : d'abord la situation précaire des chrétiens vis-à-vis des rois sassanides : ensuite les compétitions continuelles au sujet des dignités métropolitaines et patriarcale. Ces deux questions constituent comme le *leit-motiv* des huit chapitres où M. Labourt raconte l'histoire de l'Église perse. Les Bollandistes ont rendu hommage à la critique pénétrante avec laquelle il a discerné les éléments historiques contenus dans les Passions des martyrs. L'histoire des difficultés et des progrès de l'organisation et de l'autonomie ecclésiastique intéressera grandement le théologien et le canoniste. Les quatre derniers chapitres parlent du *développement de la théologie nestorienne, des écoles nestoriennes, de l'institution monastique* et *du droit canonique de l'église de Perse*. Il y a, dans tous ces chapitres, des résultats nouveaux et précieux. Une réserve pourtant. D. Bedde Lebbe a écrit dans la *Revue bénédictine* (1905, p. 141) après de nombreux éloges : « Le chapitre IX, sur le développement de la doctrine nestorienne, est capital : je ferai pourtant remarquer que, dans ce chapitre comme en plusieurs autres endroits, M. L. ne distingue pas assez nettement de la doctrine nestorienne l'orthodoxie opposée au monophysisme : il ne semble compter que deux partis, auxquels se rattachent les nombreuses nuances : les monophysites et les dyophysites, ces derniers comprenant les orthodoxes et les nestoriens... Cette confusion ajoute encore aux obscurités d'une controverse si pleine de subtilités et de réticences. » C'est aussi, notre avis. — En somme, M. Labourt a annexé à l'histoire ecclésiastique un domaine nouveau : c'est là un mérite qui n'est pas banal.

***

Il y a juste deux ans que M. l'abbé Chabot lançait le prospectus d'une nouvelle collection de textes orientaux : *Corpus Scriptorum christianorum orientalium*. Se chargeant de la direction générale de la collection et de la direction particulière des publications syriaques, il s'était assuré le concours de MM. Ignazio Guidi pour l'éthiopien, Hyvernat pour le copte, Carra de Vaux pour l'arabe.

Aussitôt le programme paru, un grand nombre d'orientalistes se sont offerts à le remplir, et dès maintenant la collection compte douze fascicules, formant un total d'environ mille pages. Aucun texte copte n'a encore paru. Pour le syriaque nous possédons quelques courtes chroniques rééditées par M. Guidi : à savoir la *Chronique d'Edesse*, et une *Chronique anonyme* nestorienne, découverte et publiée il y a une dizaine d'années par le même savant. M. Labourt a publié pour la première fois et établi critiquement le texte de l'importante *Expositio liturgiae* de Denys Barsalibi, précieux commentaire de la liturgie de Saint-Jacques, la plus ancienne et la plus répandue des liturgies syriennes.

Le P. Cheikho a publié le texte arabe de la Chronique d'Ibn-Rahib et a revisé la traduction latine qu'en avait donnée Abraham Ecchellensis. M. Fr. Seybold a commencé l'édition d'un texte plus important encore que le précédent pour l'histoire de l'Eglise copte : l'*Historia patriarcharum alexandrinorum* de Sévère ben el-Moqaffa, évêque d'Eschmounain. Renaudot n'en avait utilisé qu'un résumé succinct. Le fascicule de M. Sey-

bold est le seul de la collection dont la traduction n'ait point encore paru.

Grâce à la merveilleuse activité de M. Guidi, la partie éthiopienne du *Corpus* est la plus riche de toutes. Il a lui-même commencé l'édition des Annales des rois éthiopiens. A paru jusqu'à présent le début : *Annales Johannis I.* Ce Jean I (Alaf Sagad) a régné de 1667 à 1682. M. Conti-Rossini a publié les *Acta margàrewàs*, séries de légendes éthiopiennes, groupées autour d'un saint Mercurius. Le manuscrit complet, qu'il avait acquis dans un monastère, a été détruit par des brigands au cours de son séjour en Abyssinie. Fort heureusement, M. Conti-Rossini en avait déjà extrait un résumé substantiel et de copieuses citations. Le texte original, sans doute irrémédiablement perdu, est en grande partie suppléé par la publication de ces fragments. Les *Philosophi abessini*, édités par M. Eno Littmann sont : Zar'a Ya'qob et Walda Heywat son disciple. Ces deux penseurs n'ont évidemment rien de commun avec leur contemporain Pascal. Mais leur œuvre informe et fruste est néanmoins bien intéressante. Dans cette Ethiopie du XVII^e^ siècle, si passionnée pour les tournois théologiques, si enthousiaste du monachisme et des pratiques ascétiques, Zar'a Ya'qob et son élève se déclarent déistes, adversaires décidés des moines, de leurs abstinences et surtout de leur célibat. Ils renvoient dos à dos mahométans juifs et chrétiens, et prétendent adorer Dieu tout seul, et ne suivre en matière religieuse que les inspirations de la pure raison.

Pour le moment la collection s'arrête ici, mais plusieurs autres fascicules sont sous presse, ainsi qu'un ouvrage très considérable : la correspondance du patriarche nestorien Iso'yahb III dont M. Rubens Duval vient d'achever la publication. Nous croyons savoir que l'année 1905 sera particulièrement féconde. Mais déjà les savants qui ont pris l'initiative du nouveau *Corpus* peuvent être fiers de leur œuvre.

* * *

Les sacrements, instructions apologétiques (Paris, Poussielgue, 1904) par M. l'abbé Desers, curé de Saint-Vincent de Paul, à Paris, sont une nouvelle série (la quatrième) d'instructions brèves adressées aux assistants de la messe d'onze heures le dimanche. Le présent volume nous paraît être tout à fait remarquable. L'auteur y témoigne de la même netteté d'exposition, de la même expérience de la mentalité contemporaine, de la même franche attitude, de la même répugnance pour les raisons vieillies ou les appels au sentiment. Mais ici son exposé se fortifie d'une rare connaissance des travaux les plus récents et d'un judicieux usage des données nouvelles de l'histoire des sacrements. Nous ne craignons pas de donner ce livre comme un modèle d'adaptation de l'enseignement classique aux besoins nouveaux des fidèles, et aux progrès de la science ecclésiastique.

Notons pourtant, p. 182, une référence à un ouvrage d'une science peu sûre, celui de l'abbé Pellé, et p. 183 un renseignement vieilli pris à Renan.

* * *

Les grammaires arabes que nous avions jusqu'ici étaient tantôt incomplètes et insuffisantes tantôt décourageantes par leur volume, la masse de détails secondaires et leur prix inabordable. Il fallait aux commen-

çants une grammaire qui tint le juste milieu, qui fût suffisamment complète pour préparer à la lecture des auteurs classiques, tout en groupant les règles de morphologie et de syntaxe d'après une méthode claire et pratique. Il faut savoir gré à M. PÉRIER d'avoir conçu ainsi sa *Nouvelle grammaire arabe* (Paris, Leroux, 1901), qui pourra rendre un réel service à l'exégète désireux de connaître l'hébreu scientifiquement, en le préparant à l'étude aujourd'hui indispensable de la grammaire comparée des langues sémitiques. A sa grammaire l'auteur vient de joindre des *Petits exercices arabes* (Paris, Leroux 1903, première partie : Morphologie) clairs, méthodiques. M. Périer ne pourrait-il pas nous donner lui-même une chrestomathie qui ait les mêmes qualités de précision et qui contienne ou constitue une introduction à la littérature arabe?

***

Dans *La science de la foi* (Montligeon, 1903), M. LABEYRIE s'est proposé de retracer la genèse de la Révélation, et les conditions qui président à ses destinées parmi les hommes. C'est comme la biographie d'une réalité surnaturelle qui a sa vie propre, qui est douée d'organes spéciaux également vivants, dans lesquels et par lesquels elle progresse, sans néanmoins s'altérer. Tel est, en effet, le point de vue auquel l'auteur paraît avoir voulu se placer, ainsi que l'indique la marche générale de sa démonstration, et il n'est que juste de louer les solides qualités dont témoigne cet essai : aussi bien, la faveur avec laquelle il a été accueilli par l'Université de Fribourg, et le prix qu'il y a obtenu au concours de 1903, suffisent à en dire la valeur. Nous y avons, pour notre part, remarqué une préoccupation constante de mettre en lumière l'enseignement ecclésiastique sur tous les problèmes qu'il aborde, en s'attachant à exprimer moins une pensée originale que celle de l'Église ou des maîtres les plus autorisés; le souci de l'information et de l'actualité, et une connaissance étendue de la littérature religieuse et philosophique contemporaine, non moins que des œuvres qui constituent l'héritage du passé; d'heureux efforts pour établir la solidité de la métaphysique qui sert de base à l'apologétique et à la théologie traditionnelles; une vigueur d'esprit qui s'affirme dans le seul fait d'avoir embrassé et convenablement traité une si grande complexité de questions.

Autre chose est, cependant, l'histoire d'un être vivant, autre chose, sa description anatomique; celle-ci rompt l'unité et l'homogénéité de l'organisme, pour en étudier séparément les parties; elle prend l'individu à un moment donné de son évolution, et fait abstraction de la continuité qui est une loi fondamentale de la vie; et tandis que l'être animé, sans rien perdre de son unité et de son identité, traverse plusieurs phases successives qui s'ordonnent autour d'un point culminant, elle le décompose, le démonte en quelque sorte pour considérer en particulier chacun de ses ressorts. Et c'est ainsi que M. LABEYRIE, voulant nous représenter, comme dans une histoire sacrée, les origines et le développement de la vérité révélée, nous offre une série d'études sur la Révélation, la Foi, le Magistère de l'Église, la Théologie dogmatique, sans lien organique, sans unité intérieure. Ce n'est pas l'exposition continue et progressive d'un même fait surnaturel, avec une idée maîtresse qui en serait comme le point central; c'est une description schématique de plusieurs entités qui ne de-

manderaient qu'à s'unifier, et qui sont seulement juxtaposées, ou, si l'on préfère, ce n'est pas un traité, mais une suite de traités qui étouffent sous la même couverture. Car il convient d'observer que l'auteur a cru devoir accumuler sur chacune des questions la multitude des détails qui se trouvent dispersés dans la variété des manuels de théologie et de droit canonique. De là, par surcroît, des répétitions fatigantes, des confusions aussi, la sécheresse inhérente à tous les résumés, et une nuance d'impersonnalité beaucoup trop accentuée.

***

Les *Prédicateurs de la scène* ont mauvaise réputation, et ils la méritent; la plupart de leurs sermons justifieraient l'exclamation connue : « Je n'y conduirai plus Marguerite! » Si l'auteur de ce volume nous y conduit, nous, ce n'est pas parce qu'il s'en trouve quelques-uns, dans le nombre, qui sont mieux inspirés que les autres, et qui semblent faire écho — plus ou moins fidèlement — aux sermons de la Chaire; c'est parce qu'ils ont tous une valeur documentaire considérable, et qu'ils nous renseignent sur les idées et les mœurs contemporaines. De toutes les formes de la littérature, c'est, en effet, la littérature dramatique qui est la plus soumise aux influences et aux exigences du milieu et du moment, la plus serve et la plus subalterne à l'égard du public, la plus assurée d'être, selon la vieille formule, « l'expression de la société ».

A qui donc aura besoin de connaître notre société, telle du moins qu'elle se montre au théâtre, M. François Veuillot sera un guide utile.

Il a eu à *choisir*, à *classer*, à *analyser*, à *juger*.

Dans l'énorme amas de nos productions dramatiques, il a retenu les plus représentatives « de l'opinion courante », et celles-là seulement.

Il les a ensuite partagées en trois groupes, selon qu'elles traitent de la *Famille*, de la *Société*, de la *Religion*, chacun des groupes comportant les subdivisions suivantes : le premier, le *Mariage*, le *Divorce*, l'*Éducation*; le second, le *Féminisme*, la *Misère* et la *Charité*, *Patrons et ouvriers*, la *Noblesse*, l'*Argent*, la *Terre*; le troisième, l'*Orgueil scientifique*, le *Célibat ecclésiastique*, les *Mystères nouveau jeu*, la *Raison* et la *Foi*.

L'analyse de toutes les « fables » et calembredaines, qui sont l'occasion de cette prédication dramatique, n'était point une petite, ni agréable besogne. M. Veuillot s'en est acquitté avec une précision fine et discrète, qui sent « l'honnête homme », l'homme de bonne compagnie et d'esprit délicat. Les pièces qui, par leur audace ou leur grossièreté, ont dû mettre cette délicatesse à la plus rude épreuve, sont celles aussi qui la mettent le plus en valeur. C'est merveille de voir comment l'écrivain se tient en garde contre sa propre indignation, comment il sait baisser la voix, sans cesser de parler clair, et comment il laisse voir l'essentiel de son sujet, tout en nous en épargnant les détails gênants.

Quant aux jugements portés sur les thèses elles-mêmes, ils relèvent de l'orthodoxie la plus vigilante; ils sont impitoyables pour les prédicateurs de mensonge : ils ne sont point complaisants pour les prédicateurs de demi-vérités, et ils sont toujours fortement motivés. Parmi les jugements où s'affirment cette impartialité intransigeante et ce souci toujours en éveil de la vérité « intégrale », on remarquera celui qui a pour objet *Le berceau* de Brieux. Un critique inattentif n'aurait eu que des éloges pour cette attaque

sagréable d'humeur, infatigable à la tâche : gazetier, bibliothécaire, liturgiste, controversiste, académicien, polyglotte et polygraphe. Il prête son concours à Bossuet contre Richard Simon sur la question biblique, contre Fénelon dans l'affaire du quiétisme, contre les Jésuites dans l'affaire des rites chinois. Il le prête à Nicole et Arnauld pour la *Perpétuité de la foi*. M. V. a écrit des pages très instructives sur la façon dont fut composée la *Perpétuité*, et la *Défense de la Perpétuité*. Mais, dans l'œuvre de Renaudot, il s'attache surtout aux publications liturgiques; il décrit l'état de ces études avant Renaudot; il énumère les documents publiés par lui dans sa *Liturgiarum orientalium collectio* (Paris, 1715 ; il en présente une critique judicieuse. Renaudot fut un novateur, écrit M. V. : il entrevit la notion d'un développement progressif des formules liturgiques : il se convainquit que les noms apostoliques dont se couvraient tant de liturgies étaient des fictions avec lesquelles il fallait en finir au plus vite, en laissant les Grecs et les Orientaux s'y attarder à leur aise. L'étude des liturgies orientales est loin d'avoir été épuisée depuis Renaudot, mais Renaudot en reste l'initateur, et il n'était pas sans intérêt de le rappeler. C'est ce qu'a fait M. V. Notons, p. 174, que Sirlet n'est pas un « humaniste » comme l'écrit M. V., et que peut-être notre érudit auteur aurait pu, à l'occasion de Sirlet et de la « Bibliothèque d'un couvent de Rossano en Calabre », enrichir sa bibliographie d'une ou deux fiches.

* * *

Dans la *Théologie catholique au XIX^e^ siècle*[1], M. Bellamy nous présente le troisième volume de la « Bibliothèque théologique » dont on a naguère entrepris de doter le clergé et le public français; ou, pour être plus exact, il n'a pu se charger lui-même de ce soin, et une mort prématurée, en venant interrompre une carrière pleine de promesses, l'a privé de publier lui-même son livre. Rien n'a été négligé pour mettre son œuvre au point. M. Bainvel s'y est, en effet, appliqué de son mieux, et cette collaboration posthume est si discrète, si voilée, qu'elle complète l'ouvrage sans nuire à son homogénéité, et sans y introduire deux personnalités rivales, celle de l'auteur et celle du commentateur.

Ce travail n'allait pas sans difficulté; en maint endroit, le manuscrit réclamait des éclaircissements ou des rectifications, présentait des citations sans référence ou promettait des textes qui répondaient à une intuition précise de l'auteur, puis dont l'absence n'était pas toujours facile à corriger, parfois même laissait en suspens une phrase dont le sens se laissait à peine deviner : toutes choses qui mettaient à l'épreuve la patience et la sagacité de l'annotateur. Ces difficultés ont été, il faut le dire, résolues par lui avec d'autant plus de succès, qu'il s'est appliqué à n'être que le scrupuleux interprète de la pensée de l'auteur. Mais ce n'était là que le déficit le moins grave. Une autre lacune, celle-ci irréparable, est celle qui résulte de l'absence de chapitres presque entiers ou de fractions importantes, qu'il n'était pas permis de compléter, sous peine d'altérer gravement la physionomie du livre. M. Bellamy n'a pu que commencer son étude de la théologie mariale, et après avoir annoncé qu'il s'occuperait

1. Paris, Gabriel Beauchesne, 1904.

spécialement de l'apologétique de l'immanence, il n'a pu tenir parole. Néanmoins, ce volume, tel qu'il est, ne déparera point la collection dont il fait partie, et malgré les lacunes que nous venons de signaler, il restera utile.

C'est, dans l'ensemble, un travail consciencieux et solide, où les qualités de la forme font valoir l'exactitude un peu brève et sommaire du fond. Le léger flottement que trahissent les premières pages fait bientôt place à une fermeté d'allure qui ne se démentira pas jusqu'à l'instant où les forces défaillantes de l'écrivain ne lui permettront plus que de tracer une ébauche, là où son scrupuleux talent eût désiré nous offrir un dessin plus large et plus fourni. Ce point critique de son œuvre apparaît vite au lecteur attentif : lorsqu'on passe de la première à la seconde partie, on constate une dépression subite qui persistera jusqu'à la fin, en dépit de quelques efforts tentés pour retrouver cette netteté d'exposition et cette plénitude d'expression dont la première partie présentait plus d'un remarquable modèle.

La division même adoptée par l'auteur n'était pas exempte de tout reproche. Elle était mal faite pour simplifier sa tâche et lui épargner des difficultés que même une connaissance plus détaillée de la matière et des conditions de travail moins précaires lui eussent malaisément permis de tourner. En réalité, la seconde partie n'est qu'une reprise en sous-œuvre des idées fondamentales de la première. Dans celle-ci l'auteur envisage le progrès théologique au siècle dernier, tel qu'il a été conditionné par les déclarations officielles de l'Eglise, par le développement de la critique biblique et historique, et par la renaissance de la philosophie scolastique, progrès qui s'affirme en raison directe de la décadence des principes traditionalistes, gallicans, fidéistes ou même rationalistes dont un grand nombre d'esprits avaient mélangé leur orthodoxie en France et à l'étranger. Ce mouvement de régénération théologique, aidé au dedans par une étude plus scientifique des sources de la foi, au dehors par les travaux de défense ou d'attaque des apologistes, avait abouti à une alliance mieux comprise de la méthode scolastique et de la méthode positive, à une analyse plus lumineuse du fait chrétien et du fait ecclésiastique, enfin à une complète réhabilitation de l'ordre surnaturel longtemps ignoré ou méconnu. C'est ce que s'applique abondamment à établir la première partie de l'ouvrage, et c'est aussi ce que M. Bellamy a cru devoir soumettre, dans la seconde, à un nouvel examen, s'attachant à projeter plus de lumière sur des problèmes qui avaient déjà reçu leur solution. Qui ne voit ce que ce procédé a de défectueux, et les inconvénients qui devaient en résulter ? Il était inévitable que l'auteur tombât dans des redites ou cherchât une diversion dans des commentaires plus encombrants qu'utiles. Il a fait l'un et l'autre, s'efforçant, sans y parvenir, de pallier ses répétitions, et déposant plus d'une fois la plume impassible de l'historien, pour prendre les armes du controversiste ou le ton dogmatique du théologien : ce n'est plus alors l'exposé historique d'un mouvement d'idées, c'est une démonstration abstraite qui ne va qu'à nous faire connaître la conception particulière de l'auteur sur un point de doctrine.

Mais peut-être cette méthode avait-elle sa raison cachée dans une connaissance inadéquate d'un si vaste sujet. Il est, en effet, possible, avec une information incomplète, de fournir une somme suffisante de développements, à la condition de distraire du thème principal un certain nombre de points de vue sur lesquels on se réserve de revenir avec plus de loisir et

moins de difficultés : c'est une manière de compenser la maigreur de la synthèse par les amplifications de l'analyse. Cette préoccupation a-t-elle influencé la méthode de M. BELLAMY? On serait tenté de l'admettre, si l'on considère, d'une part, la sécheresse de quelques énumérations qui donnent à son livre une physionomie de nomenclature sans vie et sans expression, la complaisance avec laquelle il insiste sur des questions accessoires dont la place serait plutôt dans des monographies distinctes, par exemple sur l'histoire intérieure du Concile du Vatican, enfin et surtout le contact manifeste qu'il sent le besoin de garder avec des sources où des auteurs plus personnels ont avant lui étudié les mêmes questions d'une manière plus étendue.

Mais nous nous en voudrions, en critiquant plus longtemps ces imperfections et en faisant une psychologie trop minutieuse et trop peu documentée de l'auteur, de diminuer les incontestables mérites de l'œuvre. Si on y cherche un catalogue exact et complet des productions littéraires ou des faits historique qui ont marqué les moments successifs de la renaissance théologique au XIX^e^ siècle, en France surtout, on ne sera pas déçu : tout au plus pourrait-on regretter que M. BELLAMY n'ait pas cru devoir mentionner les principaux représentants de la littérature ascétique et mystique au siècle dernier, et initier le lecteur au progrès de cette double science qui rentre, de plein droit, dans le domaine de la théologie. Sous ce rapport, l'introduction qui ouvre le volume, et qui n'est autre qu'une étude de M. Bainvel parue, il y a peu d'années, dans *Un siècle*, est plus exacte dans sa sobriété : il est vrai que ces divergences mêmes contribuent à dissiper l'impression d'uniformité qui se dégagerait tout d'abord de la juxtaposition d'études si semblables par leur objet. — On est heureux de trouver aussi dans ce livre l'expression diffuse d'une sympathie avouée en faveur de la scolastique. Là où tant d'autres aperçoivent ou un épouvantail, ou une forme surannée de la pensée, il voit et montre un instrument toujours efficace d'exposition systématique et de défense rationnelle du dogme. Il fait, sans doute, sur l'enseignement des grands scolastiques des réserves auxquelles nous ne souscririons pas sans atténuation ; car, encore que tout n'y soit pas parfait et irréformable, on ne peut, sans injustice, leur reprocher d'avoir posé et tenté de résoudre des problèmes dont la difficulté ne devait pas leur interdire toute recherche, puisque ces problèmes avaient un lien incontestable avec les données de la révélation, et comportaient, sinon des solutions certaines et définitives, du moins des hypothèses cohérentes et plausibles : ce faisant, la théologie ne s'éloigne pas plus des vérités formellement définies, que les théories philosophiques des certitudes de l'expérience.

* * *

Les quatre volumes que notre collègue de l'Université de Fribourg, le R. P. ROSE, vient de publier (Paris, Bloud) sur les Évangiles synoptiques et sur les Actes des Apôtres, sont assurément, et dans la pensée de l'auteur lui-même, des livres élémentaires, mais que nous ne craindrons pas de signaler à l'attention du public ecclésiastique comme très remarquables et très nouveaux. Ils renferment une traduction française du texte des trois premiers Évangiles et des Actes, traduction faite sur les éditions critiques

et où les mots des membres de phrase douteux sont soigneusement mis entre crochets. La traduction, très littérale, est de saveur plutôt moderne. La division en sections est adaptée à la marche même du récit, et le traducteur, avec grande raison, a brisé le cadre arbitraire de la répartition en versets. Le commentaire commente le texte perpétuellement et en s'efforçant d'en éclairer tous les détails, mais en groupant les unités logiques, au lieu de suivre verset à verset, mot à mot. Le commentaire, on s'en aperçoit vite, s'est inspiré des commentaires allemands les plus récents, mais avec liberté, et sans s'alourdir. L'esprit qui l'anime est fait d'intelligence et de loyauté.

Le R. P. Rose, dans l'introduction à *l'Évangile selon S. Marc*, a écrit quelques pages substantielles sur le secret gardé par Jésus touchant son caractère de Messie. Elles répondent à la question soulevée par M. Wrede dans son *Messiasgeheimniss* (1901). Dans l'introduction à *l'Évangile selon S. Mathieu*, le R. P. Rose justifie en quelques pages l'institution de l'Église par Jésus, et répond, sans le dire, aux objections mises en œuvre par M. Loisy dans *l'Evangile et l'Eglise*. Pareillement certaines des notes du commentaire sont, par leur étendue, par leur portée, de vraies dissertations, concentrées et longuement mûries, sur les problèmes les plus actuels, comme celui de la nature des paraboles, comme celui de la part de la tradition et de la catéchèse primitive dans la rédaction des *logia* de Jésus.

Il faut féliciter le R. P. Rose de nous avoir donné, en ces matières délicates et sur ces sujets brûlants, quatre volumes d'une rare conscience critique, et d'un tact plus rare encore. Nous souhaitons que la diffusion en soit aussi large que possible.

***

M. Vacandard réunit, sous le titre d'*Études de critique et d'histoire religieuse* (Paris, Lecoffre), une série d'articles parus en diverses revues. L'un est consacré à la question de la condamnation de Galilée, un autre à l'attitude du Saint-Siège à propos de la Saint-Barthélemy : deux morceaux de bonne, mais épineuse apologétique. L'article sur le duel judiciaire, *l'Église et les Ordalies*, établit que, au XIII^e^ siècle, l'Église condamna cette pratique païenne, qu'elle avait tolérée depuis le VIII^e^. L'étude sur *les Élections épiscopales sous les Mérovingiens* est un remarquable chapitre de l'histoire du droit ecclésiastique, à rapprocher de celui de M. Imbart de la Tour sur *les Élections épiscopales en France du IX^e^ au XII^e^ siècle* (Paris, 1891). M. Vacandard s'y trouve sur un terrain qu'il connaît à fond, et où sa manière vive et rapide trouve à dire, même après des historiens comme Fustel, comme Hauck.

L'article sur *les Origines du célibat ecclésiastique* expose, un peu rapidement peut-être, les variations de la discipline ecclésiastique sur le sujet de la loi du célibat: notamment en ce qui regarde les quatre premiers siècles, on aurait aimé que M. Vacancard approfondit davantage. La théorie nouvelle concernant les « *virgines subintroductae* » aurait été opportunément discutée. Un dernier article, qui du reste ouvre le volume, est consacré à l'histoire de la formation du *Symbole des Apôtres*. C'est le plus important du volume. Les conclusions en sont pleines de bon sens critique, mais

peut-être que soixante-huit petites pages sont peu pour un sujet qui a suscité tant de recherches en ces dernières années, et qui mériterait qu'on nous en donne en français un exposé très large et très détaillé. Au total, ces *Études* de M. VACANDARD sont d'une méthode et d'une information qui ne laissent rien à désirer, sinon peut-être que l'éminent historien de saint Bernard n'ait pas sacrifié les moins nouvelles, et traité les autres, non sous forme d'articles de revue, mais comme de grands sujets, sur lesquels son érudition, sa clairvoyance et son talent auraient pu nous donner quelque beau livre de plus.

LA RÉDACTION.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

POUR L'HISTOIRE DES DOGMES

L'élan si remarquable des études de sciences ecclésiastiques en France à l'heure actuelle, qu'il s'agisse d'exégèse, ou qu'il s'agisse de théologie, est un phénomène dont nous nous sommes plu, dans ce modeste *Bulletin*, à noter les récentes péripéties. Ainsi nous annoncions, voici deux ans [1], les premiers volumes de la série intitulée *Études bibliques*, publiée par le R. P. Lagrange, série qui s'est enrichie tout récemment du commentaire d'Isaïe de notre cher ancien collègue, le R. P. Condamin. Nous parlerons plus à loisir bientôt de l'Isaïe : il suffit de prendre acte de l'accueil si déférent qu'il a reçu déjà dans la presse compétente. A peine trois ans se sont écoulés depuis l'inauguration des *Études bibliques* dirigées par le R. P. Lagrange, voici qu'on annonce une *Bibliothèque de l'enseignement scripturaire*, inspirée par la même méthode, sévère et sûre, et dirigée par deux biblistes qui ont fait leurs preuves dans l'enseignement, l'un de l'Ancien Testament, l'autre du Nouveau, M. Touzard, du séminaire de Saint-Sulpice, le R. P. Rose, de l'Université de Fribourg. Les *Études* et la *Bibliothèque* ne se feront pas concurrence, étant deux œuvres sœurs qui cherchent le même bien par deux voies différentes. Ensemble, elles sont un enrichissement pour la culture scripturaire en notre pays, pour le progrès tranquille de l'exégèse ecclésiastique, pour l'influence de l'esprit scientifique français dans le catholicisme.

Mais cet essor ne se confine pas à l'exégèse : l'histoire des dogmes a maintenant son heure.

1. *Bulletin*, 1903, p. 65-76.

On sera unanimement reconnaissant à notre collègue M. le chanoine Degert, d'avoir mené à bonne fin la traduction française de l'*Histoire des dogmes* de Joseph Schwane. Pareille traduction est une tâche ingrate et lourde : il fallait toute la belle ardeur de M. Degert, et de quelques-uns de ses élèves, pour l'accepter. Il y fallait surtout du détachement, car l'œuvre de J. Schwane est incontestablement une œuvre aujourd'hui, et peut-être depuis longtemps déjà, vieillie : elle date de 1862. Or depuis 1862, Harnack, Loofs, Seeberg, pour ne citer que des histoires générales, et pour ne rien dire des monographies, ont posé des problèmes nouveaux, rajeuni de vieilles questions. Nos érudits ecclésiastiques, Tillemont, Garnier, Le Quien, ont vieilli aussi, mais leur valeur reste toujours grande : on ne saurait en dire autant de Schwane, qui se laisse trop facilement dominer par la préoccupation apologétique, et dont l'enquête critique laisse à désirer pour l'étendue et pour l'exactitude. L'idée du développement historique est au delà de son horizon. Mais ces réserves faites, pourquoi refuser à Schwane les qualités durables qui font de son œuvre une œuvre utile et instructive!

Nos étudiants y trouveront un répertoire très abondant de textes patristiques. Pour le Moyen Age, un exposé de faits, trop morcelé sans doute, mais très abondant aussi, et qu'ils ne trouveraient pas ailleurs, car le Moyen Age est fort maltraité par les historiens protestants du dogme. Schwane, par surcroît, est à citer pour ses préjugés mêmes, et pour montrer le déplacement des questions dans un plan plus moderne. Voilà pourquoi les six volumes français de Schwane doivent trouver place dans toutes les bibliothèques de séminaires[1], et être consultés. On mettra Schwane à côté de l'*Histoire des conciles* de Hefele.

En regard de cette érudition catholique allemande d'il y a cinquante ans bientôt, le livre de M. Tixeront, *Histoire des*

1. *Histoire des dogmes*, t. I-VI (Paris, Beauchesne, 1903-1904).

dogmes, la théologie anténicéenne (Paris 1905), dont la première édition a été épuisée en quelques semaines, est un livre très représentatif de la manière la meilleure qui puisse être celle des catholiques français d'aujourd'hui. M. Tixeront n'est pas un inconnu, certes, et nul n'avait oublié son étude critique sur *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar* (Paris 1888), qui a fait époque en Allemagne même et que M. Harnack, par exemple, a coutume de citer comme une autorité. On n'a pas oublié davantage que cette étude, si ferme et si robuste, fut, parmi nous, de la part de critiques de mauvaise humeur et de peu de coup d'œil, l'objet d'attaques injustifiées : c'était vers 1889. L'auteur pâtit alors, plus qu'il ne convenait, de ces attaques. Je me rappelle que, en 1895, m'étant rendu à Lyon pour demander à M. Tixeront de collaborer à la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique* qui se fondait alors, je trouvai le jeune savant fort découragé de rien faire, et tournant franchement le dos aux études d'histoire critique qui ne lui avaient valu que d'être suspect. Je le pressai de mon mieux d'accepter de nous donner une *Histoire des dogmes;* il hésita longtemps, il demanda de longs délais, il se remit à la tâche, entre temps il était nommé professeur de théologie positive aux facultés catholiques de Lyon; dix ans après notre entrevue de Pâques 1895, M. Tixeront nous donne un premier volume.

La méthode d'exposition adoptée par M. Tixeront est celle qui consiste à suivre l'ordre chronologique, en exposant successivement la doctrine de chaque auteur ou document, et concurremment donc l'histoire de tous les dogmes : l'exposition est tout autre, on le voit, que celle de Schwane, qui étudie dans chaque période chaque dogme qui a une histoire. M. Tixeront se tient ainsi tout près de l'histoire littéraire, de la patrologie. A l'imitation de Harnack, de Loofs, de Seeberg, il présente d'abord un rapide exposé des doctrines religieuses, philosophiques et morales, au milieu desquelles le dogme chrétien est né et s'est d'abord développé;

puis la prédication de Jésus et des Apôtres, qui est le « premier état » du dogme chrétien. A la suite la doctrine des apologistes, des Pères antignostiques, puis les premières systématisations théologiques, avec Clément et Origène,... et la suite, pour finir sur « le bilan doctrinal et théologique de l'Église à la veille de l'arianisme ». Cet exposé est d'une rare rigueur de méthode. L'auteur n'a aucune défaillance dans cette longue analyse critique. Il se tient perpétuellement en contact avec les textes. Très averti de tout ce qui s'est écrit sur son sujet, il nous assure, et nous pouvons l'en croire, que la lecture de la littérature n'a été pour lui qu'un préliminaire à l'inspection des textes mêmes, à un examen personnel et direct des documents. « C'est à eux, en définitive, dit-il excellemment, qu'il en faut toujours revenir, et c'est à faciliter leur étude que ce livre est surtout destiné ». Aussi bien peu de gens ont moins d'imagination que M. Tixeront, moins de goût pour les généralisations soudaines qui séduisent et qui si souvent déçoivent chez M. Harnack, pour les systématisations ingénieuses, brillantes, violentes, paradoxales, qui sont le mauvais et contagieux exemple que l'Allemagne, — côté des théologiens émancipés, — donne si fréquemment. Mais aussi nul ne sacrifie moins à cet esprit d'abdication critique, pratiqué par certains autres, — côté des théologiens confessionnels, — érudits certes, mais résolus à ne pas se prononcer sur ce qui est proprement du domaine doctrinal, ou à ne se prononcer que dans le sens d'une certaine tradition professorale de tout repos. Nous avons, en France, conquis plus de liberté que nous n'en voyons se manifester à Munich, à Vienne. L'expérience aidant, qui nous apprendra les écueils, nous fonderons une tradition plus ouverte et plus en progrès : M. Tixeront, en traitant, sans émouvoir aujourd'hui personne, de quelques questions qui valurent vers 1885 à M^gr^ Duchesne les plus vives attaques, témoigne du progrès de l'esprit public parmi nous, et de la fermeté de la méthode.

Ne craignons donc pas de dire que M. Tixeront affirme le

crédit désormais acquis par les études d'histoire des dogmes. Et ajoutons que peu de livres mieux que le sien, seraient capables de consolider ce crédit, par la franchise, par le sang-froid, par l'objectivité, par l'ordre, qu'il met dans la discussion, par l'autorité et — d'un vieux mot — la maîtrise que tous ses lecteurs lui accorderont vite.

M. Adhémar d'Alès n'appartient pas à la même école que M. Tixeront, étant à la fois plus philologue, semble-t-il, et plus dogmatisant. Son livre sur *La théologie de Tertullien* (Paris 1905) est donc une preuve que l'intérêt que nous attachons en France à ces études pénètre des milieux qui leur étaient naguère encore plutôt réfractaires. Le travail très développé que M. d'Alès donne au public est une monographie sur les doctrines de Tertullien classées sous les titres suivants : — divinité du christianisme; Dieu et la Trinité; la création, l'homme, les anges; le Christ; l'Église, l'Écriture, la Tradition; vie morale et chrétienne; prière et sacrements; l'Église et le siècle; le montanisme. Cette division n'impose-t-elle pas à Tertullien des cadres de pensée qui sont ceux de l'enseignement théologique moderne? On l'a craint, et je le crains aussi, sans toutefois oser suggérer une division qui me satisfasse mieux. Il eût été cependant indispensable d'étudier les sources de la pensée de Tertullien, notamment ses relations avec le stoïcisme. M. d'Alès est amené à maintes reprises à parler des stoïciens et de ce que Tertullien leur doit : et cela même nous fait regretter que ce sujet n'ait pas été abordé autrement que de biais. Les rapports, aussi, de Tertullien avec la tradition chrétienne et plus particulièrement la tradition africaine, appelaient une étude analogue. En d'autres termes, le livre de M. d'Alès manque surtout de perspective. Mais n'est-ce pas la faute de toutes les monographies? M. d'Alès s'est attaché exclusivement à analyser la pensée multiple de Tertullien : l'analyse est très menue, très nuancée, très pénétrante. Ajouterons-nous, avec un juge clairvoyant, que « on aurait aimé à voir se rejoindre tant de détails intéressants, à sentir

les faits s'organiser en un système cohérent »? M. d'Alès a surtout pensé à inventorier Tertullien, plutôt qu'à le construire. Et son livre est excellent en tant qu'il est un inventaire critique. M. d'Alès sait à merveille son métier de critique : certaines enquêtes de son livre rappellent la manière de M. Weyman, plus que celle de M. Tixeront, et en le disant nous entendons exprimer, non un reproche, mais une nuance, et corriger par là, en le faisant nôtre, l'éloge que M. Léonce de Grandmaison a fait de l'œuvre si méritoire de son confrère : « En lisant la *Théologie de Tertullien*, ma pensée se reportait, par-dessus tant de synthèses hâtives, jusqu'aux travaux patients des grands érudits d'autrefois : c'est bien leur tradition, déjà reprise avec honneur en France et ailleurs, qui revit dans cet ouvrage, et je crois que Petau, auquel M. d'Alès a songé jadis à consacrer un livre, n'aurait pas refusé d'agréer la dédicace de celui-ci [1]. »

1. M. d'Alès ne sera pas surpris que nous attachions une valeur très spéciale à son chapitre sur la pénitence, eu égard à la conformité de ses conclusions et de celles de nos *Études d'histoire et de théologie positive* (t. I[er]). M. d'Alès distingue, comme nous, une « enquête sacerdotale préliminaire à la pénitence publique », et il reconnaît dans cette procédure privée et secrète « l'origine de la pénitence privée, destinée à prendre plus tard un si grand développement ». Aucune confession publique. L'exomologèse ou pénitence publique ne se renouvelait pas plus que le baptême. Quant à la valeur sacramentelle de cette pénitence publique, M. d'Alès prend soin de noter qu'elle est « depuis longtemps reconnue par la plupart des théologiens catholiques », et il renvoie à Suarez. M. d'Alès écrit enfin : « Nous arrivons sensiblement aux-mêmes conclusions que M[gr] B., envers qui nous sommes heureux de reconnaître nos dettes » (p. 348). Il ajoute, il est vrai, aussitôt qu'il ne comprend pas que l'on tienne la supplication de l'Église sur le pécheur pour une supplication efficace, sans reconnaître explicitement à cette supplication une vertu sacramentelle. Non, Tertullien voit dans cette supplication de l'Église une démarche significative efficace, mais pareille démarche n'est pas encore précisément un sacrement. Cette démarche est, du reste, du même ordre que l'intercession des « martyrs » en faveur des pécheurs. M. d'Alès ne croit pas à cette absolution déprécative. Il écrit : « Si l'on concluait que la prière des confesseurs remettait par elle-même le péché de leurs frères tombés, il faudrait en conclure, au même titre, que la prière de saint Étienne remettait le péché de ses bourreaux, ce qui ne peut venir à l'idée de personne » (p. 353). Mais si cela était venu à l'idée de Tertullien? Si cela était dans la tête des gens de la fin du II[e] siècle? D'autant mieux que, ici-même, M. d'Alès est obligé de reconnaître qu'il ignore entièrement comment les pécheurs pardonnés par les martyrs ont été ensuite réconciliés. L'intercession des martyrs en matière pénitentielle ne serait donc pas proprement l'origine des

M. d'Alès a un joli mot, dans sa préface, sur un écrivain catholique, un évêque, qui a jadis publié deux volumes de leçons sur Tertullien. Il parle de sa doctrine sûre et de sa raison lumineuse ; il le loue d'avoir touché presque à toutes les questions que soulève le sujet, et d'avoir là même indiqué les solutions vraies, « encore qu'il sacrifie quelquefois à un certain optimisme théologique, prompt à revendiquer pour la tradition des témoignages précaires ». Ce jugement ne s'appliquerait-il pas, d'aventure, à certaines pages du *Tertullien* de M. d'Alès? Donnons un exemple. Il nous dit (p. 362) que les mots *Corpus suum illum fecit* « expriment fort naturellement la conversion de la substance » : c'est peut-être beaucoup dire, surtout quand Tertullien ajoute aussitôt : « *... hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei* ». Le pain est donc une figure du corps. M. d'Alès ne veut pas entendre une pareille interprétation ; il veut que le Christ mette « sous les apparences du pain la réalité de son corps ». Et en note il nous prévient que cette explication est conforme à celle du cardinal Franzelin... C'est là revendiquer pour la tradition des témoignages précaires, ne vous semble-t-il pas? Mais pareilles revendications sont fort rares chez M. d'Alès.

L'histoire des dogmes peut être traitée sous forme de synthèse historique générale, et c'est ainsi que M. Tixeront l'a comprise ; — ou sous forme de monographies d'auteurs, et c'est le modèle adopté par M. d'Alès ; — ou enfin sous forme de monographies de dogmes, et c'est ainsi qu'on la

indulgences, mais une forme d'absolution déprécative. Pour tout le reste, nous souscririons pleinement au résumé que donne (p. 355) M. d'Alès de l'état de la discipline primitive de la pénitence au temps de Tertullien. On se permet de recommander la lecture de ces pages au rédacteur qui a écrit un article sur ce même sujet dans la *Civiltà cattolica* de juillet 1904.

M. d'Alès a retrouvé la pénitence en traitant de Tertullien montaniste. Il s'étonne (p. 481) que des historiens récents n'admettent pas que saint Paul, après avoir frappé si solennellement l'incestueux de Corinthe (*I Cor.* v, 4-5), l'ait réintégré dans l'Église (*II Cor.* II, 5,11). Tertullien ne l'admettait pas, par parti pris, sans doute : mais les historiens récents entendent réserver la possibilité, fort plausible, que l'homme pardonné appartienne à un épisode qui se placerait, selon les exégètes, entre la première et la seconde épître aux Corinthiens.

verra traitée par M. Rivière dans la monographie historique du *Dogme de la Rédemption*, dont l'impression s'achève au moment où ces lignes paraissent. Cette même forme est celle que nous avons adoptée dans l'étude qui vient de paraître sur le développement du dogme de la sainte Eucharistie et qui forme la deuxième série de nos *Études d'histoire et de théologie positive* (Paris 1905).

Puisque, de propos délibéré, nous n'avons donné à cette étude ni introduction, ni conclusion, nous permettra-t-on de dire ici quelles vues synthétiques nous paraissent s'en dégager?

Notre étude sur le développement du dogme de la présence réelle est de celles dont nous serions tenté de déconseiller la lecture à qui n'aurait pas lu au préalable l'*Essai* du cardinal Newman *sur le développement de la doctrine chrétienne*, ou son *Discours d'Oxford* du 2 février 1843. Nous n'avons pas appliqué à cette étude une méthode différente de celle que nous avions appliquée ailleurs à l'étude des origines de la pénitence, c'est-à-dire la méthode historique : prenant les textes, les situant à leur date et dans leur milieu, essayant de les interpréter eux-mêmes par eux-mêmes, puis groupant selon leurs affinités les affirmations qu'ils expriment, et, cette classification empirique une fois faite, découvrant, avec la permanence d'une idée centrale, l'élaboration lente de la réflexion dogmatique. Or, de tous les dogmes catholiques, il n'en est pas qui, tenant plus que l'eucharistie à la vie intérieure et à la piété des fidèles, et provoquant davantage leur pensée par le mystère prodigieux qu'elle affirme, se trouve avoir fourni un développement plus constant, plus riche, même aux regards de l'historien qui n'aborde pas l'histoire de la scolastique médiévale et des controverses modernes. Et ce développement, en soi, se trouve être une vérification de la loi de Newman, plus saisissante, peut-être, qu'aucun des exemples historiques proposés par Newman lui-même.

A la conception de Bossuet, qui affirmait, dans son *Pre-*

mier avertissement aux Protestants, que « la vérité catholique venue de Dieu a d'abord sa perfection », Newman oppose cette donnée de fait, « qu'aucune doctrine ne paraît achevée dès sa naissance, et qu'il n'en est aucune que les recherches de la foi ou les attaques de l'hérésie ne contribuent à développer ». L'Église, dit-il en un magnifique langage, « l'Église sortit toute pressée du vieux monde, comme les Israélites étaient sortis de l'Égypte lorsque leur pâte n'était pas encore levée, et avec leurs instruments de travail attachés sur leurs épaules ».

La révélation met sous les yeux de l'âme certains faits, certains gestes, certains êtres, certaines paroles, qui deviennent nécessairement un sujet de réflexion. Puis la réflexion s'explicite en propositions successives, distinctes. Cette réflexion n'est pas nécessairement immédiate et spontanée. « Que des personnes n'aient pas conscience d'une idée, ce n'est pas une preuve qu'elles n'ont pas cette idée... Des siècles ont même pu s'écouler sans qu'une vérité, qui avait été cependant la vie secrète de plusieurs millions d'âmes fidèles, ait été exprimée formellement ». Si donc la vérité révélée, qui anime l'âme chrétienne, peut y être à l'état latent, ne nous étonnons pas qu'il soit difficile et long de la faire passer à l'état explicite et de lui donner une forme arrêtée. L'histoire de l'Église ou des individus en offre maint exemple. Quand ensuite l'analyse a formulé la vérité révélée en articles fermes, la logique interne conduit nécessairement d'une première proposition à une autre, et de la seconde à une troisième. « Il faut alors des restrictions; et la combinaison de ces propositions restrictives mises en regard les unes des autres occasionne quelque nouvelle évolution de la pensée originale, qu'on ne peut, à la vérité, jamais dire entièrement épuisée. »

La vérité révélée, donnée par Dieu au christianisme, doit ainsi nécessairement croître, se développer avec le temps en un vaste système théologique. C'est la conséquence du caractère intellectuel de cette doctrine, du chemin qu'elle

doit se frayer à travers l'esprit de tant de générations d'hommes, des sondages qu'elle a dû faire, des curiosités qu'elle a éveillées, des circonstances pratiques auxquelles il a fallu l'adapter. Cependant la systématisation théologique, dans la mesure où elle est un amalgame de la vérité révélée et de théories métaphysiques ou psychologiques humaines, ne saurait donner à ces théories une valeur qu'elles n'ont pas intrinsèquement. La théologie de saint Thomas, écrit Newman, celle de l'Église de son temps, est bâtie sur ce même système aristotélique que les Pères avaient dénoncé comme la source de toute erreur, et, en particulier, des hérésies arienne et monophysite, parce que les premiers Pères voyaient dans l'aristotélisme une langue qu'ils estimaient, pour leur temps, dangereux de parler. L'Église peut user de ce même aristotélisme comme d'une langue bien faite et qui l'aide à s'exprimer clairement. Mais en tant qu'un semblable système prétend donner une analyse plus exacte de l'être, l'Église lui laisse l'entière responsabilité humaine de ses théories. Le défaut contre lequel il faut nous mettre en garde, concluait Newman, est de prétendre être plus sage que ce qui est écrit. « La raison ne fait que porter continuellement ses regards en arrière, jusqu'à ce qu'elle se contente d'être un petit enfant, et de suivre la foi partout où la foi la guide. »

Nous avons résumé aussi fidèlement que possible la doctrine du cardinal Newman[1], nous l'avons résumée avec la joie d'y trouver une vue synthétique de tout le développement du dogme de la présence réelle. A sa source, en effet, ce dogme est l'impression que les apôtres ont gardée de la dernière cène et des paroles et des gestes de Jésus à cette heure solennelle entre toutes. Cette impression est la foi au don mystérieux et réel que le Sauveur a fait aux siens, avec

1. Newman est cité d'après l'excellent volume de M. Bremond, *Newman, le développement du dogme chrétien* (Paris 1905). Rapprocher du discours d'Oxford le discours de Mgr Mignot, archevêque d'Albi, sur « La méthode de la Théologie », dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1901, p. 253-274.

la mission de le renouveler à jamais en souvenir de lui. Cette vérité, révélée ainsi par le Sauveur lui-même, devient la vie de milliers et de milliers de fidèles, avant qu'un Clément d'Alexandrie ou un Tertullien s'essaient à en pénétrer le mystère et à en donner une expression rationnelle. Mais des années, des siècles, passeront avant que le réalisme, dont personne ne doute, trouve une formule qui ne le trahisse point; avant que l'impression de figure que suggère la vue du pain cesse d'obscurcir la certitude de réalité que donne la parole du Christ; avant que le miracle de la conversion apparaisse comme la condition nécessaire de cette réalité; avant que le corps réellement présent, et conçu comme inétendu, soit affirmé sans conteste comme identique au corps historique du Christ; avant que ce corps sacramentel, tenu pendant des siècles pour un corps spirituel, soit conçu métaphysiquement comme la « substance » du corps; avant que la conversion substantielle du pain au corps prenne le nom de transsubstantiation. C'est tout le développement doctrinal dont nous avons retracé les péripéties. Mais ce développement se continuerait au delà : on verrait comment s'est analysée cette transsubstantiation, de saint Thomas à Descartes et à Leibnitz, sans que l'Église ait pris parti pour le système scolastique de la matière et de la forme, ou pour l'atomisme, ou pour le monadisme ; comment s'est construite la théorie des accidents absolus, et celle de la présence du corps *ad modum substantiae spiritalis*, et comment s'est posé alors le difficile problème de la connexion des accidents du pain et de la substance du corps; comment, enfin et ainsi, à chaque analyse plus profonde, le même mystère s'est dressé, pour nous bien convaincre, s'il en était besoin, que toutes ces précisions nécessaires et toutes ces spéculations subtiles n'épuisent pas le don divin que Dieu nous fit, et ne dissipent pas le mystère dont il l'enveloppa.

Certes, les auteurs de *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie* avaient grand'raison d'enseigner que la doctrine de la présence réelle était une

affirmation constante dans la tradition : on verra de reste dans notre propre enquête que la doctrine de l'absence réelle, je veux dire le symbolisme calviniste, est étranger à l'ancienne Église : mais Nicole et Arnauld ne distinguaient pas le réalisme et le mode de ce réalisme, la présence réelle et la transsubstantiation. Pour répondre à la méthode de discussion d'Aubertin et de Claude, ils voulaient s'en tenir à la méthode de prescription. On s'attriste de les voir énumérer les vingt-neuf preuves qu'ils ont recueillies pour établir que, depuis le XI^e^ siècle, Latins et Grecs ont été d'accord à professer la présence réelle et la transsubstantiation, ce qui n'est vrai dans tous les cas que de la présence réelle, et accumuler sur ces vingt-neuf preuves les attestations d'un seigneur moldave, d'un chanoine moscovite, d'un patriarche arménien, etc., pour conclure que ce consentement de l'Église d'Orient avec l'Église latine depuis le XI^e^ siècle dispense de discuter les témoignages des dix premiers siècles, « étant impossible de supposer un changement dans la doctrine de l'Église en aucun temps ». On regrette de les entendre, à un reproche très sensé de Claude, répliquer qu'ils ont eu raison de ne pas s'engager à discuter à fond l'opinion de Ratramne, et « qu'elle ne fait rien à la question ». Non, et eux-mêmes, quoiqu'ils se défendent de reconnaître l'insuffisance de la méthode de prescription, sont bientôt amenés à la discussion des textes anciens, à s'expliquer sur Tertullien, sur Origène, sur saint Augustin, sur Théodoret, sur le pape Gélase : à subtiliser sur ces textes, avouons-le, notamment ceux de Théodoret, pour montrer qu'ils ne contiennent rien de contraire à la transsubstantiation, et que les ministres abusent de ces paroles, difficiles sans doute, mais contre leur véritable sens. Ces exégèses difficultueuses sont aujourd'hui encore classiques dans nos manuels de théologie. Trop de nos théologiens, même parmi ceux qui s'appliquent à donner à chaque témoignage sa date, à en déterminer le sens exact, persistent à ne faire à la loi du développement que des concessions de style.

En ce qui concerne l'histoire du terme de transsubstantiation, écrit Franzelin, on ne doit pas s'étonner qu'il n'en ait pas été fait usage avant le temps où la nécessité s'imposa de combattre l'hérésie de Bérenger. Le cardinal allemand ajoute : « *Hujusmodi enim formulae dogmaticae directe oppositae certis quibusdam erroribus, et non sine studio scientifico diligentius expolitae ad dogma undequaque muniendum contra adversarios, non jam tempore tranquillae possessionis, sed fere tempore belli adversus haereses adhiberi et in publicum usum induci solent* ». Puis, après avoir ainsi concédé qu'il est des formules dogmatiques frappées à l'occasion de controverses contingentes, des formules élaborées par un travail scientifique diligent, Franzelin s'empresse d'ajouter : « *At vero rem ipsam illa formula designatam in Scripturis ipsis et in Traditione apostolica contineri, ut ea in scriptis Patrum et in publicis liturgiis manifestatur, paulo post demonstrabimus* ». La formule de la transsubstantiation apparaît au XI[e] siècle, et elle est le produit d'un travail scientifique diligent provoqué par l'hérésie Bérengarienne, mais la transsubstantiation, au mot près, est dans l'Écriture et dans la Tradition apostolique, ainsi qu'il est manifeste par les textes patristiques et liturgiques. Le prétendu développement n'est donc qu'une question de mots.

Il ne serait pas loyal de dissimuler le conflit de la méthode de Newman et de la méthode de Franzelin. C'est à résoudre ce conflit que nous avons eu l'illusion de penser que nous pouvions contribuer.

Si, après l'enquête historique qui est le sujet de notre étude et si pleine qu'elle soit d'imperfections, il apparaissait que l'histoire des dogmes a quelque droit à être entendue; qu'elle donne seule la solution des graves difficultés que soulèvent certains textes patristiques et liturgiques; que la tradition qu'elle décrit est une tradition assujettie à un développement lent; nous aurions peut-être apporté, en une matière dont l'intérêt dogmatique est grand, des précisions neuves et opportunes.

Voilà ce que nous aurions dit, à la fin ou au commencement de notre volume, si nous n'avions pensé que les faits qu'on y trouvera classés parlent d'eux-mêmes. Aussi bien n'en est-il pas autrement de livres comme ceux de M. Tixeront ou de M. d'Alès. L'histoire des dogmes, quand elle est faite avec l'objectivité à laquelle est a droit, est une discipline qui porte avec elle sa leçon, et cette leçon ne devra pas être perdue pour la dogmatique elle-même.

P. Batiffol.

UN SCOLASTIQUE ANTI-INTELLECTUALISTE

M. Le Roy, le mathématicien philosophe, dont M. H. Poincaré, dans son dernier livre : *La valeur de la science,* combat si fortement le « nominalisme » scientifique et l' « anti-intellectualisme » outrancier, a fait paraître dans *La Quinzaine* du 16 avril, sous le titre : *Qu'est-ce qu'un dogme?* un article qui a causé, en divers milieux qu'on regarde assez généralement comme compétents, un peu plus que de la surprise. Très prochainement le *Bulletin* publiera sur cet essai théologique une étude approfondie. Aussi n'est-ce pas de lui qu'on veut parler ici, mais de la lettre que M. l'abbé Sertillanges a adressée à son sujet à M. le Directeur de *La Quinzaine*[1].

***

Que l'éloquent professeur de l'Institut catholique de Paris, qui a été formé à la spéculation philosophique chez les Frères prêcheurs, au moyen de méthodes à coup sûr impénétrables aux « infiltrations kantiennes », et qui s'est acquis, par sa collaboration à la *Revue thomiste,* une réputation d'orthodoxie sans tache, qu'a encore accrue l'exemplaire vigueur avec laquelle il a défendu, contre M. l'abbé Piat, certaine démonstration de l'immortalité de l'âme, ne soit séparé de l'auteur de *Qu'est-ce qu'un dogme* que par des « équivoques verbales » et « quelques nuances de pensée », voilà qui *a priori* aurait assurément semblé impossible. Eh bien, cet impossible est réalisé, cet invraisemblable est vrai. Car, sous la réserve que les preuves de crédibilité

1. On trouvera cette lettre dans *La Quinzaine* du 1er juin, p. 412-419.

du christianisme seront, « chacune dans son ordre », reconnues valables en elles-mêmes, et valables scientifiquement, pour autant qu'elles font appel à la science », il déclare accepter la conception du dogme proposée par M. Le Roy. Et l'adhésion ainsi donnée n'est point purement verbale et, en quelque sorte, de simple politesse : elle est effective, aussi effective que possible.

M. Sertillanges affirme, en effet, qu'un dogme est essentiellement une « direction pratique », un « article de vie », une « règle d'action », une « déclaration d'attitude ». Par suite, il n'attribue aux dogmes catholiques, « au point de vue strictement intellectuel », qu'une « valeur négative », « en ce sens que leurs formules n'entendent pas consacrer une interprétation scientifique des faits qu'ils énoncent; mais en maintenir la valeur pratique, et la défendre au besoin contre des interprétations prétendues qui en seraient la négation ».

Il est à peine besoin de faire remarquer qu'en prenant à son compte cette notion anti-intellectualiste du dogme, ce n'est pas seulement avec M. Le Roy que M. Sertillanges se trouve d'accord, mais aussi avec le P. Tyrrell et avec l'auteur de *Religion as a factor of life,* cet inestimable compendium de théologie agnostique et symboliste [1].

A l'appui de son opinion, M. Sertillanges note d'abord que le dogme est une « lumière pratique », la Révélation, « lanterne, et non soleil », « ayant pour but non de nous constituer une science, mais de nous faire atteindre notre fin ». — Sur quoi nous nous permettrons d'observer que tenir ce langage pourrait bien revenir à jouer, inconsciemment sans doute, sur le mot science. S'il est, en effet, très vrai que la Révélation n'a pas pour objet de nous apprendre la géologie et l'astronomie, sciences évidemment théoriques, il est tout à fait faux qu'en ce qui concerne, par exemple, la nature de Dieu, question que son rapport avec la destinée humaine doit faire considérer comme pratique, elle n'ait pas

1. Voir le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1903, p. 157 et suiv.

pour but de nous fournir des notions objectivement exactes.

M. Sertillanges prétend, à la vérité, que nous fournir de telles notions, c'est ce que ne peut faire la Révélation, le surnaturel ou le divin — ce n'est pas nous qui établissons cette synonymie — étant inexprimable : « Le surnaturel, dit-il, ne saurait être correctement exprimé..... *Omnis determinatio est negatio :* cette formule de Spinoza est nettement vraie ici. Au point de vue *absolu* — et unanimement les docteurs catholiques en conviennent — tout ce qu'on peut dire de Dieu est faux. Or, si tout cela est faux, autant vaut une fausseté qu'une autre, et mieux vaut la fausseté qui rapprochera de nous le divin et lui fera jouer à notre égard son seul rôle : nous faire vivre. » — De la part du théologien qui publiait, il y a quelques mois, les *Sources de la croyance en Dieu,* ces lignes, qui à moins de n'avoir aucun sens précis, ce qu'il serait messéant de supposer, constituent, en dépit des mots restrictifs « au point de vue absolu », une profession de foi agnostique si explicite, ont de quoi déconcerter les critiques les plus indulgents. Car, enfin, faites toutes les réserves qu'il vous plaira sur l'incompréhensibilité essentielle de la nature divine; tenez, de plus, pour certain, à l'encontre des cartésiens et des ontologistes, que notre idée de Dieu, fruit d'un raisonnement et non d'une intuition, est analogique, inadéquate, approximative et indirecte, il restera toujours que, lorsque nous affirmons la personnalité de Dieu, sa liberté, sa justice, son immutabilité, ces affirmations, encore que conçues et posées *humano modo,* sont vraies, en elles-mêmes et absolument, d'une vérité métaphysique qui s'impose à toute intelligence.

Pour fortifier sa thèse, M. Sertillanges en appelle à l'Évangile et au langage de Jésus-Christ : « Nous n'allons pas, écrit-il, donner des leçons de dogme à Jésus! Quand il nous parle, Lui, de notre Dieu, il ne le *définit* pas : il le nomme. C'est le *Père céleste,* non la *Pensée de la pensée,* ou le *Père des idées,* ou le *Premier moteur,* idées théoriques de peu d'emploi pour la vie morale. » Cette argumentation,

***

si toutefois c'en est une, m'a rendu perplexe. M. Sertillanges penserait-il donc, comme M. l'abbé Loisy, que « l'Evangile ne contient aucun enseignement théorique[1] »? Après tout, il se peut. Pour nous, nous estimons avec un théologien anglican, de l'esprit le plus pénétrant, M. Arthur C. Headlam, professeur de dogmatique à l'université de Londres, que, ne conservât-on du christianisme traditionnel que le *Pater*, on n'en garderait pas moins par cela seul toute une théodicée, et très complexe, et très caractérisée[2]. Car, de prier le Père, qui est aux cieux, qui voit nos plus intimes pensées, qui connaît tous nos besoins, qui récompense jusqu'aux moindres de nos bonnes actions et qui nous pardonne si nous-mêmes nous pardonnons, cela équivaut sans contredit à professer que la cause de l'univers n'est ni une loi abstraite, ni une force inconsciente, ni une matière en perpétuelle et nécessaire évolution, mais un être souverainement intelligent, libre, puissant, juste et miséricordieux. D'où plusieurs concluront probablement, et avec raison à mon avis, que Jésus, en se bornant à « nommer » Dieu le Père céleste, pourrait bien avoir, dans cette formule si dédaigneusement qualifiée d'anthropomorphique, résumé et comme concentré une théodicée, somme toute, beaucoup plus profonde et plus compréhensive, que s'il l'avait « défini » le Père des Idées ou le Premier moteur immobile.

***

De la réduction du dogme à la condition d'une simple recette, toute relative et provisoire, dont il y a avantage à user pour diriger notre action, mais qu'il y aurait erreur à considérer comme destinée à nous mettre en possession de vérités incontestables, découlent un certain nombre de conséquences que M. Sertillanges n'a pas classées méthodiquement, comme je le fais ici pour la clarté de l'exposition,

1. *L'Évangile et l'Église*, p. 61.
2. Voir *The sources and authority of dogmatic theology* (Londres, 1903), p. 13.

mais qu'on trouvera toutes dans sa lettre et que toutes il admire et approuve.

La première, c'est que tout conflit entre la science et le dogme devient désormais impossible, n'y ayant plus entre eux ni point de contact, ni commune mesure : « Le dogme, dit-il en résumant la pensée de M. Le Roy et en la faisant sienne, le dogme est avant tout une direction pratique, et l'on s'avance vers lui, et l'on adhère à lui selon les lois de la pratique, de sorte que les réclamations faites contre lui au nom de notre conception moderne de la science n'ont plus cours. » — Pour une solution élégante de ces conflits entre la science et la foi, qui depuis plus d'un demi-siècle ont si fort préoccupé les apologistes et leur ont fait écrire tant de pages, vraiment voilà une solution élégante. M. Ferdinand Buisson ou M Gabriel Séailles élèvent-ils des difficultés contre les miracles de l'Évangile au nom du déterminisme universel? Inutile de vous fatiguer à démontrer la contingence des lois de la nature. Dites à ces messieurs que la résurrection du Christ, et tout aussi bien sa conception *ex Spiritu sancto,* qui sont des dogmes en même temps que des miracles, ne comportent aucune interprétation scientifique déterminée, n'étant que des expressions anthropomorphiques d'idées morales, — et cela suffira. On me reprochera sans doute d'exagérer à plaisir, et je suis, en effet, convaincu que M. Sertillanges repousserait le contenu de ces déductions. Mais ces déductions sortent-elles logiquement, oui ou non, des prémisses qu'il accepte? Là est toute la question.

Autre conséquence : chacun est libre d'appliquer aux dogmes les théories philosophiques ou scientifiques qu'il voudra, à la seule condition qu'il ne leur enlève pas par là leur valeur de vie, leur signification morale : « Au point de vue proprement intellectuel, ainsi que le dit très bien M. Le Roy, [le dogme] ne fait que poser des problèmes, comme l'expérience elle-même nous en pose. Pas plus dans le premier cas que dans le second, une *solution* particulière,

une *théorie* n'est imposée du dehors à la science ou à la philosophie. A elles, en toute liberté, de statuer et de traduire *en termes de science* ce qui leur a été proposé *en termes de vie,* sous la seule condition de ne pas le détruire, c'est-à-dire de lui conserver toute sa signification pratique, toute sa valeur de vie. » Ainsi s'exprime M. Sertillanges, et pour qu'aucun doute ne subsiste dans l'esprit du lecteur sur le sens de sa pensée, il continue de la sorte : « Exemple : on nous demande de traiter Dieu comme un père et Jésus comme un Dieu; faites après cela toutes les théories qu'il vous plaira et de l'Incarnation et du Premier Principe, pourvu que vos théories ne rendent pas impossible, dans l'unité de l'être humain, ce geste d'âme d'honorer et d'aimer Dieu, ce geste d'âme de l'honorer et de l'aimer en Jésus. » — A trouver ces paroles pour le moins singulières et à confesser qu'on ne voit pas très distinctement comment elles se peuvent accorder avec les définitions des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine ou avec tels et tels canons de la constitution *Dei Filius,* peut-être ne ferait-on preuve ni d'une sévérité critique excessive, ni d'une lourdeur d'esprit par trop au-dessus de la moyenne autorisée? Car la tâche qui consisterait à prouver que la christologie nestorienne, par exemple, rend impossible « ce geste d'âme d'honorer et d'aimer Dieu en Jésus », paraîtra certainement malaisée. Il ne semble pas, d'ailleurs, que les Pères du concile d'Éphèse, non plus que ceux du concile du Vatican, se soient servis, même sans le savoir, pour discerner la vérité révélée et rédiger leurs canons, du critérium de la « signification pratique » et de la « valeur de vie » des dogmes.

Troisième conséquence de la nouvelle conception : l'enveloppe philosophique ou scientifique des dogmes n'est ni intangible, ni éternelle; on peut, bien plus, on doit la modifier au fur et à mesure des progrès de la philosophie et de la science. — Cette conséquence, si je ne me trompe, n'est ni tout à fait fausse, ni tout à fait vraie. Pour mettre les

choses au point, ne conviendrait-il pas de distinguer deux cas : le cas où la donnée philosophique ou scientifique, qu'on appelle l'enveloppe du dogme, reste extérieure au dogme et indépendante de lui ; et le cas où, soit d'une manière, soit d'une autre, elle en fait partie intégrante ? Ainsi, il est parfaitement loisible aux théologiens de substituer dans leurs essais d'explication de l'Eucharistie la théorie leibnizienne du monadisme au système aristotélicien de la matière et de la forme. C'est que la doctrine de la présence réelle, en droit, peut se concevoir et, en fait, a été formulée, indépendamment de toute théorie philosophique sur la constitution des corps et la nature de l'espace. La liberté, au contraire, n'appartient pas aux apologistes, sous prétexte d'adapter l'enseignement catholique aux découvertes de la pensée moderne, de remplacer, je suppose, par le concept phénoméniste correspondant la notion traditionnelle de personne. Car cette notion ôtée, la dogme lui-même disparaîtrait, et, dans l'hypothèse que j'indique, la distinction réelle du Père, du Verbe et du Saint-Esprit deviendrait du coup impossible ; pareillement, dans l'homme, la survivance de l'âme à l'organisme.

Une dernière conséquence découle des idées qu'accueille avec tant d'empressement M. Sertillanges, c'est que le dogme oblige simplement le catholique à observer certaines règles de conduite, et donc n'a pas prise sur son intelligence. — « La définition doctrinale, — je cite encore M. Sertillanges — n'a [même sous la forme d'anathème] que sa valeur première : la valeur d'une notion pratique ; elle n'ajoute rien à la science, mais non plus ne lui impose rien qu'un fait à respecter, quitte à l'interpréter à sa manière. De là vient, comme le remarque M. Le Roy, que les dogmes ont pu s'exprimer au cours des âges, en empruntant leurs formules à des philosophies différentes, et il est très fondé à conclure, en ce qui concerne notre temps, que le catholique moderne n'est astreint par le dogme qu'à des règles de conduite pourvu qu'il entende par là, comme il le dit d'ailleurs,

des attitudes d'esprit autant que des attitudes extérieures. En tout cas, le croyant ne se trouve astreint à aucune conception scientifique particulière, qui lui arriverait toute faite du dehors, sans lien logique avec ses connaissances antérieures, sans assimilation possible, par conséquent : tel un caillou dans l'organisme. »

— Mais, s'écriera-t-on, vous dénaturez outrageusement la pensée de M. l'abbé Sertillanges. Vous lui faites dire que le catholique n'est tenu en vertu du dogme qu'à des règles de conduite! Or, dans les lignes mêmes que vous venez de transcrire, il marque expressément que par « règles de conduite » on doit entendre et qu'il entend « des attitudes d'esprit autant que des attitudes extérieures ».

A cela voici ma réponse. Ou bien l'expression « attitudes d'esprit » est synonyme d'assentiment intellectuel absolu aux dogmes du credo considérés comme des vérités objectives, ou bien elle a une autre signification. Dans le premier cas, il n'y a rien de changé à la notion classique du dogme; et, alors, pourquoi au lieu des formules consacrées, qui sont claires, employer, des formules obscures et équivoques? Dans le second cas, qu'on s'explique une fois pour toutes et à fond. Mais, de grâce, qu'on n'aille pas laisser s'introduire dans le public catholique cette illusion ruineuse, que nos dogmes ne requérant qu'une sorte de conformisme social et je ne sais quel consensus mi-intellectuel, mi-sentimental de toutes les âmes de bonne volonté pour l'utilisation morale des croyances d'autrefois, n'imposent pas à l'esprit l'acceptation de certaines conceptions philosophiques et de certaines thèses historiques, que l'Église ni n'abandonnera, ni ne corrigera jamais.

Pour parer à ce danger, les réserves que M. Sertillanges a exprimées dans la dernière partie de sa lettre me semblent insuffisantes. L'apologétique est une chose et la théologie en est une autre : soit. Néanmoins, d'inévitables relations de dépendance existent entre l'une et l'autre. Si l'on rejette la seconde, à quoi bon conserver la première? Un

escalier, un vestibule ne valent pas par eux-mêmes; il faut que les appartements auxquels ils conduisent soient habitables. Du reste, n'est-il pas contradictoire d'affirmer, d'une part, que, « au point de vue absolu, tout ce qu'on peut dire de Dieu est faux », et, de l'autre, que « les preuves de Dieu doivent valoir en philosophie; les preuves de la révélation en histoire; les preuves de la nécessité de l'Église en psychologie et en science sociale »?

***

Il y aurait de l'indiscrétion à insister. Peut-être en ai-je déjà trop dit? Plusieurs, sans doute, me soupçonneront d'avoir une mentalité d'inquisiteur : libre à eux. Que si, au surplus, quelques-uns m'accusaient de ne viser qu'à engager une polémique irritante, avec le parti pris inintelligent, sinon coupable, de décourager d'opportunes et généreuses initiatives, je n'en serais ni étonné, ni troublé. En réalité, tout autre a été mon intention. Autant que personne, je compatis aux angoisses intellectuelles dont souffrent tant d'âmes sincères dans la crise présente de la pensée catholique. Pas plus que M. Sertillanges, je n'ai de préjugés scolastiques. Mais je sais quels périls certaines façons de parler, non tout à fait exemptes d'obscurité et d'imprécision, créent pour la foi, non seulement des laïques préoccupés des problèmes religieux, mais encore des théologiens trop peu avertis que sont beaucoup de jeunes clercs. Je suis, en outre, convaincu qu'il faut dire de la théologie ce que M. H. Poincaré a dit de la science: « Elle sera intellectualiste ou elle ne sera pas[1] ».

Eugène Franon.

1. *La valeur de la science* (Paris, 1905), p. 217.

NOTES SUR LES PENSÉES DE PASCAL

A PROPOS DE L'ÉDITION BRUNSCHWIG

L'explication scolaire des *Pensées* de Pascal m'a montré que les introductions et les notes des éditeurs, si copieuses parfois et si distinguées, n'ont pas épuisé la matière. Voici une série d'observations complémentaires.

***

Une des causes de la difficulté qu'on éprouve à expliquer les *Pensées* de Pascal, c'est qu'on les aborde avec cette idée qu'elles constituent une apologie de la religion chrétienne. Ce ne sont en réalité que les notes diverses prises pendant plusieurs années par un homme qui avait cette apologie pour but, mais qui ne s'était pas interdit de réfléchir sur d'autres sujets, ni d'écrire ses réflexions. Un grand nombre de pensées, semble-t-il, n'ont aucun rapport avec l'Apologie de la Religion, et c'est se condamner à de grands efforts de subtilité, c'est en fausser le sens, que de vouloir les expliquer en fonction de cette apologie.

De plus, il faut considérer les *Pensées* en quelque sorte comme des fragments d'autobiographie. Telle réflexion rapide qui ressemble à un rébus, telle proposition paradoxale, ne s'expliqueraient que si on pouvait les replacer dans le moment psychologique où elles sont nées. Mieux vaut parfois ne pas expliquer du tout que de tenter des explications trop bizarres.

Les *Pensées* sont très souvent des citations de saint Augustin, de Balzac, de Charron, surtout de Montaigne et de Jansenius. Dans ce cas la pensée de Pascal n'est pas écrite pour être une pensée en elle-même ; elle est simplement un aide-mémoire. Pour la comprendre c'est dans le contexte qu'il faut d'abord l'étudier et il ne faut pas toujours se flatter de dire ensuite à quel usage Pascal la destinait.

Dans les fragments d'une certaine étendue la suite des idées échappe parce qu'on ne remarque pas la méthode de composition qui est chère à Pascal. Pascal exprime d'abord en quelques lignes son idée toute entière : puis par une série de retouches il la reprend, la précise, y ajoute des nuances nouvelles, ou bien accumule des observations qui semblent disparates et qui ont toutes pour effet d'éclairer l'idée centrale. Qu'on étudie à ce point de vue les fragments les plus célèbres des *Pensées* (BRUNSCHWIG 1, 72, 139, 194), et on verra combien ils deviennent clairs. D'ailleurs Pascal n'a pas inventé cette composition brisée et sinueuse qui reproduit le mouvement de la conversation : c'est le procédé de Démosthène dans ses discours et de Platon dans ses dialogues. C'est le procédé que Pascal a employé dans les Provinciales.

On paraît être d'accord aujourd'hui sur l'impossibilité où nous sommes de retrouver le plan que Pascal aurait suivi dans son Apologie, plan que

Pascal n'avait probablement pas arrêté encore quand il mourut. Et le dernier éditeur de Pascal M. Brunschwig en convient. Malgré cela, par une défaillance de logique, il classe à nouveau les *Pensées*. Son classement est meilleur que celui de Havet : mais est-il plus scientifique? Va-t-on recommencer souvent ce classement pour le plus grand désespoir de ceux qui veulent citer Pascal, ou retrouver dans Pascal une pensée que d'autres ont citée? Pour atténuer cet inconvénient, M. Brunschwig établit une table de concordance des diverses éditions de Pascal; et son esprit scientifique apparaît en ceci qu'il prend pour base de sa table... le manuscrit.

Il arrive seulement que personne n'ayant le manuscrit entre les mains, sa table de concordance devient un instrument de torture où on perd les yeux et la patience. Une table de concordance prenant pour base ou l'édition Brunschwig ou l'édition Havet encore très répandue, serait nécessaire.

Pour expliquer et commenter les *Pensées* de Pascal, comme pour commenter n'importe quel ouvrage d'un auteur n'importe lequel, il faut se mettre résolument au point de vue historique. Pascal est un croyant, un apôtre, et un théologien. Un commentaire qui ne tient pas compte de cette foi et de cet esprit de prosélytisme, ou qui laisse la théologie pour courir après la littérature est un commentaire mal fait. On sait que ce fut le défaut du commentaire de Havet. M. Brunschwig s'est essayé à ne pas mériter ce reproche; mais ses notes sont trop souvent vides de doctrine.

La critique pascalienne a fait grand usage et grand bruit de certains mots dont il faudrait préciser le sens : Jansénisme — scepticisme — pessimisme. Quand on traite de la « seconde conversion » de Pascal, et qu'on écrit que Pascal s'est « converti » au jansénisme, trop de lecteurs entendent par là qu'il a adhéré à ce moment à une doctrine condamnée par l'Église. Ils oublient que le mot jansénisme peut signifier deux choses très différentes, — une hérésie touchant le dogme de la Grâce — une forme du sentiment religieux au XVII^e^ siècle — et qu'on a pu adopter cette forme du sentiment religieux sans adhérer par le fait même à l'hérésie.

La fortune du mot scepticisme a été longue — et longtemps on a cru que ce mot expliquait tout Pascal. Les pascalisants ne parlent plus du scepticisme de Pascal. M. Brunetière, après Vinet, voudrait qu'on expliquât toute la doctrine de Pascal par le pessimisme (*Études Critiques*, III, p. 53). Il est vrai que Pascal est pessimiste, c'est-à-dire qu'il est porté à mépriser les hommes, à les regarder comme des malades, et à ne rien estimer des choses d'ici-bas. Mais le pessimisme est plutôt une tendance morale qui peut être commune à des philosophes très différents, qu'un système philosophique complet. De plus, le vrai pessimiste est celui qui est pénétré de l'idée de la misère radicale de l'homme; tel La Rochefoucauld. Mais si Pascal croit à la misère de l'homme sans Dieu, il croit aussi à sa grandeur quand il a trouvé Dieu. Son pessimisme disparaît donc au seuil de la foi; il est le fondement d'un optimisme réel, de l'optimisme d'un homme qui croit l'homme capable de s'élever jusqu'à Dieu.

S'il fallait de toute nécessité un mot pour caractériser les idées de Pascal, il vaudrait mieux parler de *mysticisme :* entendant par là une doctrine qui est pénétrée de l'idée de la supériorité de la grâce sur la nature, et du cœur sur l'intelligence, au point qu'elle exalte la grâce et le cœur, au détriment de la nature et de l'intelligence. Tel est, semble-t-il, Pascal. Ce n'est ni le scepticisme, ni le pessimisme qui l'ont amené à la foi. Personne plus que lui n'avait confiance dans la raison jusqu'au jour où le commerce du monde lui révéla que l'intuition du cœur peut aussi donner la vérité.

Personne plus que lui n'était frappé de la grandeur et de la force de la nature humaine, jusqu'au jour où, dans une heure d'extase, il vit Dieu et sentit la grâce. Dès ce jour, la supériorité du cœur sur la raison le frappa et il comprit l'incommensurable distance qu'il y a de la nature à la grâce. Il en vint à mépriser un peu trop la nature, ce qui l'a fait taxer de pessimisme, et la raison, ce qui l'a fait taxer de scepticisme. En réalité, il est mystique.

Il serait facile d'ailleurs de montrer que ce « mysticisme » dont je parle est au fond de l'*Augustinus*, au fond de l'esprit de Port-Royal, — et au fond de l'esprit de Bossuet.

***

Le principe fondamental de la rhétorique de Pascal, c'est qu'il faut pénétrer dans les âmes, y saisir les sentiments les plus fugitifs et les plus mobiles, anatomiser les fibres les plus secrètes du cœur; on peut alors se faire une idée exacte du cœur de la personne à convaincre, sentir quelle sorte d'arguments la peuvent toucher et les mettre en usage (cf. BRUNSCHWIG 1, 15, 16, etc.).

Je suis surpris qu'on n'ait pas rapproché de cette théorie de Pascal cette page de Platon :

Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχει. ἔστιν οὖν τόσα καὶ τόσα, καὶ τοῖα καὶ τόῖα· ὥθεν οἱ μὲν τοῖοι, οἱ δὲ τοῖοι γίγνονται· τούτων δὲ διῃρημένων, λόγων αὖ τόσα καὶ τόσα ἔστιν εἴδη, τοιόνδε ἕκαστον. οἱ μὲν οὖν τοιοιδε ὑπὸ τῶν τοιῶνδε λόγων διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν εἰς τὰ τοιάδε εὐπειθεῖς, οἱ δὲ τοιοῖδε διὰ τάδε δυσπειθεῖς· δεῖ δὴ ταῦτα ἱκανῶς νοήσαντα... ὀξέως τῇ αἰσθήσει δύνασθαι ἑπακολουθεῖν... (*Phèdre*, 270 D-E).

Au reste, Platon pourrait être souvent cité à propos de Pascal : le *Discours sur les Passions de l'Amour* contient une théorie toute platonicienne du beau dans l'Univers et spécialement de la beauté corporelle : plus bas je citerai encore Platon au sujet de l'argument du pari. J'aimerais qu'un érudit nous dise si Pascal devait quelque chose à la lecture de Platon.

Le fragment 2 de l'édition Brunschwig est à peu près inexplicable si on veut le rattacher au fragment 1. Je propose de dire que cette pensée est antérieure à la précédente et date d'un temps où Pascal n'ayant pas encore vu le monde ne songeait pas à l'esprit de finesse. Chez son père il avait vu des physiciens comme Mersenne et des mathématiciens comme Roberval, et il avait senti combien ces esprits étaient différents. Il s'était lui-même occupé du calcul des indivisibles et d'expériences sur les liquides, et il avait remarqué combien étaient différentes dans ces deux cas les méthodes de travail. C'est ce qu'il a voulu dire dans le fragment 2.

Le texte du fragment 5 de l'édition Brunschwig donne lieu à des discussions. Le manuscrit porte : « ceux qui jugent d'un ouvrage *sans* règle sont à l'égard des autres comme ceux qui ont une montre à l'égard des autres... » On a trouvé ce texte paradoxal. Havet corrige : « ceux qui jugent d'un ouvrage *par* règle... » Cette correction ne satisfait pas Brunschwig qui écrit : « Ceux qui jugent d'un ouvrage *sans* règle sont à l'égard des autres comme ceux qui *n'ont pas de* montre à l'égard des autres ». C'est le texte du manuscrit qui est le bon; il signifie : *Ceux qui jugent d'un ouvrage sans* règle — c'est-à-dire par sentiment, en vertu de cette intuition du bon goût qui ne trompe jamais — *sont à l'égard des autres* — c'est-à-dire de ceux qui jugent d'après les règles des rhétoriques qui sont

arbitraires et changeantes — *comme ceux qui ont une montre* — c'est-à-dire un instrument de précision infaillible — *à l'égard des autres* — c'est-à-dire de ceux qui ont des instruments imparfaits qui les égarent. Cette interprétation est tellement conforme à la doctrine littéraire de Pascal (cf. fr. 29, 32, 33), que je suis surpris qu'on n'y ait pas songé. Au contraire, la correction de Havet introduit dans les *Pensées* un fragment qui est en contradiction avec tous les autres. L'abbé du Bos, qui avait du goût et qui lisait Pascal dans l'édition de Port-Royal où figure déjà la leçon *par règle*, s'étonne et écrit : « Je crois cette pensée du nombre de celles qu'un peu de méditation lui aurait fait expliquer » (*Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* II, 328).

Fragment 22. « Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle... » Suivant une tendance commune à son siècle (cf. Boileau et Labruyère), Pascal nous dit qu'il n'apporte rien de nouveau. Mais prenons-y garde : il donne au mot disposition un sens particulier. C'est toujours la même religion qu'il veut défendre ; mais la *méthode* est nouvelle. C'est une des idées chères à Pascal que les mots à différentes places font différents sens. Il sait que les mots n'ont jamais le sens du dictionnaire ; et que chaque auteur par la manière de les traiter leur donne un sens particulier, une vie particulière.

Fragment 39. « Si le foudre tombait sur les lieux bas, etc... les poètes et ceux qui ne savent raisonner que sur les choses de cette nature manqueraient de preuves. » En général on ne voit là qu'un trait de mauvaise humeur et une raillerie à l'adresse des poètes. Je propose l'explication suivante : Pascal n'attaque pas le symbolisme poétique en lui-même ; il vise plutôt les moralistes et les théologiens qui prennent au sérieux les amusements des poètes et les convertissent en preuves. Cette réflexion se rapporte donc à la question si grave aux yeux de Pascal du choix des preuves pour l'apologie. Plus que quiconque il sait combien le domaine des sciences de la nature et celui de la foi sont distincts, et s'il n'admet pas que le libertin attaque la foi au nom de ces sciences, il n'admet pas davantage que le théologien défende cette foi en se servant de ces sciences. Sa pensée sur ce point est longuement développée dans les fragments 242, 243, 244, 556.

Fragment 233. L'argument du pari. Aux sources de l'argument du pari signalées dans les éditions, je propose d'en ajouter deux autres. Jean de Silhon écrit en 1634 : « Quand ces propositions qu'il y a Dieu, qu'il n'y en a point, que l'âme humaine est immortelle, qu'elle ne l'est pas, seraient également douteuses et également ambiguës ; quand l'entendement ne trouverait pas plus de jour aux unes qu'aux autres ; si est-ce que la Raison veut, et la prudence le conseille, qu'en l'action on suive le parti le plus seur ; qu'on ait de la religion et de la piété, qu'on se prépare pour une autre vie : puisqu'en une telle élection il n'y a point de risque à courir ny rien à craindre s'il n'y a point de Dieu et si l'âme humaine est mortelle, et qu'on hazarde beaucoup dans le party contraire, et qu'on s'expose à un dernier malheur et à une juste punition, si tant est qu'il y ait Dieu et que l'âme humaine soit immortelle... » (*De l'immortalité de l'âme*, par le sieur de Silhon... p. 159 de l'édition de 1662). — Dans le même livre, à la page 502, se trouve aussi un autre passage fameux de Pascal :... « (Dieu) une substance qui est parfaite sans accidents, une simplicité qui comprend une infinité de choses, *un centre qui est partout et dont la circonférence n'est nulle part...* »

J. CALVET.

NOTES ET CRITIQUES

Tout ce qui est sorti de la plume de Mgr d'Hulst est accueilli avec faveur du public éclairé, et c'est justice. Prêtres et laïques liront avec grand plaisir et très réel profit les *Lettres de direction* (Paris, Poussielgue, 1905), écrites par le prélat à une dame de province tourmentée par la question religieuse et par de grandes épreuves intérieures. Élevée dans un milieu distingué, instruit, sous la haute direction d'un père doué de toutes les vertus morales, mais disciple de Jouffroy, de Cousin, de J. Simon, elle avait l'esprit rationaliste. Cependant le Christ l'a saisie et sans jamais délivrer complètement son intelligence des ténèbres, a possédé son cœur et s'est rendu maître de sa vie. Mgr d'Hulst l'a aidée dans cette ascension vers les sommets de la vie chrétienne; il a diminué pour elle les difficultés de croire; il a dissipé les nuages qui enveloppaient sa conscience; et, sans rien sacrifier des articles du *Credo*, il l'a affermie dans la vérité et la charité chrétienne. Il est singulièrement attachant d'assister à ces péripéties psychologiques de vie surnaturelle, et de voir comment Mgr d'Hulst dégage cette âme des difficultés intellectuelles qui entravaient son élan vers Dieu. Ces lettres répondent à l'état d'esprit d'un grand nombre de nos contemporains dans les classes dites éclairées. De plus, on trouve dans cette correspondance des questions générales d'un intérêt permanent pour tous les chrétiens, des considérations très élevées sur les fêtes de l'année liturgique, des exposés dogmatiques d'une haute portée sur la foi, le salut en dehors des voies ordinaires, le vrai et le faux mysticisme, les illusions dans la vie spirituelle, les indulgences et le jubilé, le Purgatoire et l'Écriture. Enfin quelques traits lancés çà et là nous font deviner comment Mgr d'Hulst jugeait les hommes et les choses de son temps. M. Baudrillart, qui a édité ces lettres et écrit pour elles une introduction, nous a donné là un livre remarquable et excellent de tout point.

***

L'abbé de Tourville, né à Paris en 1842, mort en 1903, a laissé dans la sociologie un nom qui ne périra pas. Disciple de Le Play, il fonda en 1886 la *Science sociale*, dont il resta directeur jusqu'à sa mort. Si, à cause de l'état précaire de sa santé, il dut interrompre son ministère dans la paroisse de Saint-Augustin à Paris, il n'en resta pas moins un zélé directeur de conscience. Une de ses lettres (avril 1897) nous laisse entrevoir la fécondité de son ministère. « Depuis bientôt un an, malgré mon mutisme dans la correspondance, malgré mon peu de puissance pour travail-

ler, malgré mes fatigues, malgré mon absence si prolongée et si éloignée de Paris, il s'est trouvé qu'une quantité d'âmes, des plus élevées, des prêtres eux-mêmes, n'ont cessé de se succéder en visites à Tourville ou à Calmont, pour me parler des choses de l'intelligence et de l'âme qui les intéressent le plus et qui gouvernent leur vie. Ainsi sous la forme de longues conférences qui durent plusieurs jours pour chacun, je retrouve à peu près le ministère que j'avais à Saint-Augustin. Rien ne me rend plus heureux ». Sociologie et vie intérieure sont le thème habituel des conférences et des lettres de M. de TOURVILLE. Le recueil de lettres publié sous le titre de *Piété confiante* (Paris, Lecoffre, 1905), se divise en deux parties : la première comprend les lettres adressées à une religieuse un peu plus inquiète que de raison et tourmentée de scrupules; la seconde, les lettres écrites à une personne désireuse d'avancer dans la vie spirituelle et parfaite. La confiance est le sentiment qui domine dans toute cette correspondance : confiance en Dieu qui ne veut que notre bien; confiance dans les événements, car « ce qui nous fait paraître la vie triste et lamentable est une erreur dont il faut se défaire; si nous trouvons la vie malheureuse et pitoyable, c'est que nous avons mal compris » (p. 192); confiance dans les fondements inébranlables de la foi : « Il ne faut pas gémir sur l'état du monde, comme s'il était perdu. Il y a tout simplement une crise entre le vieil esprit et le nouveau, et elle se révèle d'autant plus que le vieil esprit n'est plus à son point de vue. C'est une bonne bataille dont l'issue n'est pas douteuse en faveur de ce qui vient contre ce qui a été. S'il vous passe des ombres au sujet de la foi, c'est que tout cela a été si peu enseigné pour le besoin actuel qu'on ne s'y retrouve pas toujours. C'est ce qui m'a fait recommencer mes études théologiques jusqu'à ce que j'aie trouvé le terrain ferme... En ce siècle tout est à refaire, même ce qui ne change pas en soi. La nature a-t-elle changé? Et cependant vous voyez que la manière de la connaître a changé, dans votre chimie et votre physique. Les méthodes s'améliorent et on voit mieux les mêmes choses; ce qui est précisément ce qu'on demande dans la foi » (p. 193-194). Voilà qui est d'un optimisme rassuré. Qu'on me permette une autre citation qui met encore plus en relief la foi de M. de T. dans le progrès et les sciences modernes. « La connaissance de ce temps-ci, la *science sociale* la donne comme les rayons X donnent la photographie de l'invisible. Si vous saviez le bien merveilleux que cette connaissance opère dans les esprits! quelle sérénité! quelle jubilation! quel plaisir de vivre! quelle limpidité dans les questions religieuses! Comme on comprend bien les conditions dans lesquelles on agit; ce qu'on peut s'en promettre; ce qui ne peut réussir à aucun titre; ce à quoi cela se relie dans le monde; ce qui vient inévitablement à notre suite; de quel côté il faut diriger les jeunes qui sont destinés, non à notre temps, mais à des temps tout nouveaux; ce qu'il ressort de bien du mal; ce qu'il y a de mal inaperçu dans les choses encore tenues pour bonnes! Enfin, c'est la lumière! Elle en a le charme et l'utilité!... Que cet ordre du monde social est beau! Et que sa connaissance en est pratique! C'est aussi grand que le monde actuel et c'est aussi usuel que de savoir faire le feu » (p. 224-225). Il est permis de croire que tous les sociologues, même les plus convaincus, ne partagent pas cette sérénité. Mais si on ne peut adhérer sans réserve à ces nouvelles raisons d'espérer, la vie intense d'une âme comme celle de M. de TOURVILLE n'en est pas moins un rare et réconfortant spectacle.

***

Les fascicules XIII-XIV-XV du *Dictionnaire de théologie catholique* sont sur la table du *Bulletin*. Signalons-y un très remarquable article *Cajétan*, dû au R. P. MANDONNET. L'article *Calvin* de M. BAUDRILLART est très étendu (col. 1377-1422), et constitue, à l'heure actuelle, ce que nous possédons de mieux fait sur ce sujet capital. L'article *Canon des livres saints* de M. MANGENOT est solide et approfondi, comme tout ce qui sort de la plume de M. MANGENOT. L'article *Carême* de M. VACANDARD est aussi parmi les meilleurs. Il faut signaler encore ceux de MM. VERNET, ANTOINE, LE BACHELET, NAU, VAILHÉ, PETIT.

A noter d'intéressants articles de géographie : *Bosnie*, *Bulgarie*, *Canada*, *Carlowitz*. L'article *Bourdaloue*, bien que confié au P. CHÉROT, est sacrifié. L'article *Canisius*, dû au P. LE BACHELET, est très instructif, mais disproportionné. Beaucoup de phrases et peu de précision dans l'article BOSSUET. Exemple : « Ce qui manque à Bossuet, c'est la connaissance de l'hébreu. Non pas qu'il n'ait voulu étudier la langue sainte; mais il a commencé trop tard cette étude, à l'âge dont le P. GRATRY, s'analysant dans cet *Automne* qui n'est pas encore un déclin, qui à certains égards est même un progrès, disait : « Aujourd'hui, je ne saurais apprendre une langue ». En revanche, Bossuet connait la tradition; il l'a étudiée de bonne heure, il l'a étudiée avec une passion opiniâtre, et, comme on l'a dit, la connaissance du dogme lui découvrait, dans sa source biblique, tout le fleuve de la théologie et de l'enseignement catholique » (p. 1051).

L'article *Canon de la messe* n'a pas tenu compte des discussions de ces dernières années, Drews, Funk, Bishop, Morin, Lejay, Baumstark, etc., et se contente de dire à la fin de la bibliographie : « Ce système compliqué [celui de M. Baumstark] n'a pas encore subi le feu de la critique ». Ce n'était pas une raison pour n'en rien dire.

Il manque beaucoup d'articles que l'on chercherait dans un *Dictionnaire* tel que celui-ci. Ainsi on cherche en vain Briçonnet, Brésil, Bréviaire, Brahmanisme, Bretagne, Brigitte, Burchard de Worms, Buridan, Bulles, Byzantins, Calmet, qui, à tout prendre, méritaient de figurer dans le *Dictionnaire* à autant de titres que le Jérémie *Cacavélas* qui (col. 1298) a obtenu une mention.

M. Mangenot a entrepris une lourde tâche; mais ce n'est pas nous qui marchanderons les plus cordiaux éloges aux articles sérieux, remarquables parfois, que le *Dictionnaire* a publiés, et que nous souhaitons qu'il publie en plus grand nombre.

***

Dans le groupe des hommes jeunes et courageux qui ont, en ces dix dernières années, tant fait en Italie pour la restauration des études du clergé, le R. P. SEMERIA, barnabite, condisciple et ami du si regretté P. Savi, est une des figures les plus sympathiques et peut-être le talent le plus brillant. Son activité ne s'est pas astreinte aux travaux d'érudition pure, comme l'abbé Mercati, ou enfermée dans l'enseignement, comme l'abbé Fracassini ou le P. Ginocchi, ou vouée aux labeurs de la progagande par l'article et le livre, comme l'abbé Minocchi ou le P. Bonaccorsi : en résidence, sinon en exil, à Gênes, le P. SEMERIA aura été l'orateur du

groupe, le conférencier, d'une éloquence très moderne, érudite, précise, et cependant pleine de vie. On le comparerait volontiers à Perreyve, mais à un Perreyve qui ne serait pas poitrinaire, d'abord, et qui aurait fait de fortes études supérieures de philosophie et de critique. Cette année-ci, le P. SEMERIA a publié un volume de conférences sur la messe : *La messa nella sua storia e nei suoi simboli* (Rome, Pustet, 1904). Il y étudie en sept « lectures » l'histoire de l'origine de la messe ; puis, au point de vue historique, les diverses parties de la messe, l'avant-messe, l'offertoire, le canon, la communion, enfin les vêtements sacerdotaux. Nous ne connaissons pas, en français, de livre aussi attrayant et aussi bien informé. Il touche, avec clarté, décision et nuance, aux questions les plus récemment posées, comme celle de l'agape ou celle de la formation du canon : partout il apporte de la lumière, une lumière habilement distribuée, de la bonne grâce aussi, et cette foi passionnée et tranquille en la bonté de la science, qui est la vertu propre des livres du P. SEMERIA, leur vertu de propagande. De-ci, de-là, nous ne serions pas toujours du même avis, sur des détails d'histoire ou d'exégèse. En particulier, nous ne pensons pas que l'épisode du lavement des pieds dans l'Évangile de saint Jean ait rien à voir avec l'institution de l'eucharistie : l'interprétation allégoriste de cet épisode nous semble, à nous et à plus d'un critique en France, une erreur qui met mieux qu'aucune autre en lumière la banqueroute du système allégoriste radical appliqué au quatrième Évangile. Autant convient-il d'en dire de l'assimilation de l'eucharistie à un repas funèbre. Mais ce sont là des détails dans le livre du P. SEMERIA.

Sans doute, encore, c'est un livre de vulgarisation, mais nous dirions volontiers, comme faisaient naguère les *Studi religiosi* (1905, p. 196), que que de pareils livres sont excellents à fixer *modernamente* les idées sur quelques problèmes de première importance, et que, à l'heure présente, au moins en Italie, les études de vulgarisation sont plus opportunes que les études originales. Et enfin, ce n'est pas sans un sentiment de sympathie profonde que l'on voit le P. SEMERIA se tourner vers notre Église de France comme vers l'initiatrice du mouvement d'études ecclésiastiques qu'il travaille à propager en Italie : sa préface est un hommage aux œuvres et aux hommes que le clergé français, en ces vingt années, a produits, au prix de quels efforts, au prix de quels risques aussi, le P. SEMERIA s'en doute bien. Mais il écrit avec vaillance, après avoir cité une revue qui a bien mérité, en dépit de quelques erreurs, de la reconnaissance du clergé : « Quand je la lis, je pense toujours, avec un sentiment de tristesse et d'envie, au jour où le clergé italien saura en faire autant » !

***

Les origines franciscaines et les sources de leur histoire sont un champ d'études qui, en ces dernières années, a été renouvelé et où l'activité continue à être extrêmement fructueuse. Nous souhaiterions vivement qu'un critique nous expose les étapes et les résultats de cette renaissance : jusqu'ici, en effet, nous n'avons guère que les recensions des *Analecta bollandiana* : une revue de bibliographie critique, totale, serait la bienvenue. Nous la demandons instamment à la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain.

M. Paul Sabatier a donné l'impulsion décisive à cette renaissance des études franciscaines par sa *Vie de saint François d'Assise* (1894). Mais

avant lui, et sans oublier la *Vie*, si sobre et si solide, publiée par M. Lemonnyer, ni le beau volume de M. Thode sur *Saint François et les commencements de l'art de la Renaissance en Italie* (1885), M. Karl Müller avait donné son livre magistral sur *Les commencements des Mineurs* (1885). Cette même année 1885 vit paraître le premier volume de l'*Archiv* du P. Denifle, où le P. Ehrle donna en les illustrant avec son impeccable érudition les écrits des « Spirituels », notamment Ange de Clareno, Ubertino de Casale, Jean Pierre Olivi. En 1885 encore les Pères franciscains du couvent de Quaracchi inauguraient leurs *Analecta franciscana*. En 1886, Mgr Pulignani, ses *Miscellanea francescana*. Le livre de Sabatier est l'œuvre d'un protestant sentimental, qui s'est épris de saint François en poète, et qui croit le grandir en le protestantisant : là est le côté fâcheux de son livre, si tant est que cette « couleur » n'ait pas permis à saint François d'exercer une évangélisation posthume dans des milieux d'ordinaire plutôt réfractaires à l'idéal religieux et social du pauvre d'Assise. Mais Sabatier, avec sa fougue et sa bonne volonté si sincère, avec son ardeur critique aussi, n'en a pas moins été le centre des nouvelles études. A lui, on doit, en France, cette *Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen Age*, inaugurée en 1898, par la publication du *Speculum perfectionis seu S. Francisci Ass. legenda antiquissima*. A lui, encore, cette série d'*Opuscules de critique historique*, inaugurée en 1901. On sait quelle controverse est née de la publication du *Speculum perfectionis* et de la théorie de Sabatier sur les rapports de dépendance à établir entre le *Speculum* et soit la *Legenda trium sociorum*, soit la *Vita* de Thomas de Celano : les Bollandistes se sont engagés à fond contre la théorie de Sabatier, le R. P Mandonnet, si au fait ce ces études, incline au contraire à l'adopter. M. Minocchi y souscrit à peu près pleinement, et, comme bien d'autres y ont pris part, c'est toute une littérature d'articles et de brochures depuis 1898, en sens pour et contre. Il semble bien, en fin de compte, que M. Sabatier ait raison de revendiquer l'antériorité du *Speculum perfectionis*.

Nous avons reçu le tome V de la *Collection d'études et de documents*. Il a pour éditeur M. Léon de Kerval : *Sancti Antonii de Padua vitae duae, quarum altera hucusque inedita* (Paris, 1904). M. de K. note dans sa préface que saint Antoine de Padoue, à raison même de sa popularité, a été fort peu étudié encore du point de vue critique. On ne s'est intéressé qu'à ses *Mirabilia*, et cela depuis le XVIIe siècle jusqu'au XIXe inclusivement : il suffit, parmi les derniers biographes, de citer le nom du P. Atou de Mgr Ricard. Ici, toutefois et encore, la critique a fini par pénétrer, introduite, qui l'eût pronostiqué ? par le périodique qui a nom *La voix de saint Antoine* (1900 et suiv., Vanves, imprimerie Franciscaine), et par un franciscain critique, le P. Ferdinand Marie. Ce dernier a retrouvé une des bonnes sources de la vie de saint Antoine, la légende de Jean Rigauld. Le même a retrouvé la légende de Julien de Spire et celle de Pierre Raymond. Un autre franciscain, le P. Léonard Lemmens, a découvert et publié une *Vita* inédite. Voici que M. de Kerval nous donne une autre *Vita* inédite, fragmentaire, mais d'un réel intérêt. M. de Kerval, en appendice, donne la généalogie critique des sources de la Vie de saint Antoine : au XIIIe siècle et en première ligne, vient la *Legenda prima*, dont, dans le présent volume, nous est donnée une édition critique ; puis viendraient 2° la légende de Julien de Spire, 3° la notice du *Dialogus de Vitis sanctorum fratrum Minorum*, 4° la légende du ms. de Padoue, 5° la légende de Jean Rigauld, 6° la

légende du ms. de Florence, 7° Barthélemy de Trente, 8° Vincent de Beauvais. 9° Rolandino, 10° Thomas de Celano, 11° saint Bonaventure, 12° Eccleston, 13° Salimbene, enfin la bulle de canonisation et l'office du bréviaire. La légende *Benignitas* publiée par M. de Kerval est postérieure et appartient au XIV^e^ siècle... Il suffit à notre dessein d'avoir signalé ce nouveau volume des *Études et documents*, d'avoir signalé, en passant, tout ce mouvement d'études critiques, où protestants, franciscains, dominicains et jésuites font ensemble si bonne figure.

***

Le P. Laveille a entrepris son histoire de Jean-Marie de Lamennais à la prière des Frères de Ploërmel, qui songent à faire béatifier leur pieux fondateur[1]. C'est dire que le récit du P. L. a parfois le ton du panégyrique plus que le ton de l'histoire, et c'est expliquer pourquoi le livre du P. L. est si compact; l'auteur a tout recueilli, tout analysé, tout raconté; il veut charmer la piété d'une communauté et fournir à Rome des documents nombreux. Cependant le P. L. a le souci de l'exactitude historique, poussé jusqu'au scrupule : il a dépouillé les archives des Frères de Ploërmel, les archives de l'évêché de Saint-Brieuc, la correspondance inédite de Jean-Marie de Lamennais, ses sermons, ses méditations et des fragments ou des ébauches de traités théologiques; il a lu attentivement tous les livres qui parlent de son héros ou qui font connaître l'époque. A l'aide de tous ces documents, il a réussi à nous faire connaître avec précision les travaux incroyables qui ont rempli la vie de ce saint prêtre. Il nous trace un portrait plein de vie de cet éducateur populaire qui doit avoir dans l'histoire une place presque égale à celle de saint Jean-Baptiste de la Salle. Jusqu'ici la personnalité de Félicité de Lamennais avait fait oublier son frère; il était temps que Jean-Marie eût son historien.

L'abbé Charles Boutard a traité avec habileté un sujet difficile. Il faut dire que son livre n'embrasse que la première partie de la carrière de Lamennais et que la plupart des problèmes délicats que soulève la vie de l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* ne seront envisagés que dans un second volume. De plus, l'abbé B. se garde de juger; il raconte et il explique, laissant au lecteur le soin de juger, si le lecteur en sent le besoin. Pour rendre sa tâche plus aisée, il s'enferme strictement dans son sujet; trop strictement, peut-être; un livre sur Lamennais devrait avoir, semble-t-il, plus d'étendue, et pour l'écrire il faudrait élever ses idées à un certain point de généralité où l'abbé B. atteint rarement. Mais en restant ainsi dans les limites un peu étroites qu'il s'est fixées, l'abbé B. est précis, exact, clair et judicieux. Le chapitre qu'il écrit sur la vocation de Lamennais est de tout point excellent. L'abbé B. est d'accord avec le P. L. pour établir que Lamennais n'a pas été poussé vers l'Eglise par son frère; c'est au trop intrépide abbé Carron que doit revenir cette responsabilité. Mais, avec plus d'insistance que le P. L., et avec raison, je crois, l'abbé B. met en relief les instances de l'abbé Jean auprès de Féli pour l'engager à recevoir la prêtrise, une fois qu'il eut reçu le sous-diaconat. L'abbé B. étudie longuement l'*Essai sur l'indifférence* et il a raison de dire que l'apparition de ce livre marquait en France le début de la Renaissance

1. *Jean-Marie de La Mennais*, par le R. P. LAVEILLE, 2 vol. 8°, Poussielgue. (Couronné par l'Académie Française.) — *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, par l'abbé Charles BOUTARD, 1 vol. 8°, Perrin.

catholique. L'abbé B., qui a dédié son livre à Emile Ollivier, examine surtout et avec sympathie les idées politiques de Lamennais : il note et met en relief les théories sur l'attitude politique des catholiques et sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Il voit en lui un précurseur peu opportuniste, qui était trop en avance sur son temps, mais dont l'avenir a entendu la voix. Le livre s'arrête au moment où la philosophie de Lamennais étant à peu près formulée, l'école mennaisienne est fondée, et au moment où vient de se rouvrir la querelle de l'ultramontanisme.

* * *

M. Paul Desjardins, agrégé des lettres, professeur de rhétorique dans un lycée, quelque part, à Paris, publie, dans un recueil universitaire-socialiste, une brochure intitulée : *Catholicisme et critique, réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy* (Paris, 8, rue de la Sorbonne, au rez-de-chaussée). Il nous explique (p. 5) le dessein qu'il entend réaliser : « Je fixerai d'abord la position des nouveaux critiques à l'égard de la tradition : j'analyserai leurs thèses ; je présenterai quelques remarques sur la conduite qu'ont tenue dans cette difficulté les autorités conservatrices de la foi ; je me demanderai enfin s'il eût été possible à ces autorités d'opérer autrement qu'elles ne firent, et s'il est possible, désormais, aux catholiques intelligents d'entrevoir une issue. » M. Paul Desjardins a l'intention de parler « en historien », et du point de vue des « gens sans Église ».

L'intérêt de sa brochure n'est assurément pas dans la compétence de l'auteur, car l'on s'aperçoit vite qu'il est un profane en ces questions d'histoire religieuse. Il dit : « Sabellius prélude à la doctrine augustinienne de la Trinité » (p. 66) ; « saint Ignace d'Antioche paraît deviner la christologie non formée encore » (67). Heureux si M. D. entend ce que cela veut dire! De même : « Le sublime morceau du *serviteur de Iahvé* qui clôt l'Anonyme de la captivité... » (p. 70), est une proposition qui fera de la peine à M. Loisy. « Les dates de la Passion et de la Naissance du Christ... furent déterminées pour une préoccupation symbolique relative à l'équinoxe de printemps et au solstice d'hiver » (p. 23), est un contresens que M. D. a tort d'attribuer à Mgr Duchesne. M. D. a pareillement des affirmations spontanées qui témoignent d'un insuffisant exercice des facultés critiques. Ainsi, il appelle quelqu'un « le meilleur cerveau, apparemment, qu'il y ait aujourd'hui dans l'Eglise catholique » (p. 9), ce qui est une affirmation invérifiable et de celles que des historiens sérieux se garderaient d'émettre. Il dira de même que, avant M. Loisy, « la simple bonne foi dans la recherche, qui a fait l'autorité des Sirmond, des Petau, des Tillemont, a cessé d'être en honneur parmi les catholiques » (p. 14). Et voilà qui n'est pas seulement inexact, mais doucement puéril. Joint à tout cela que M. D. semble, bien souvent, travailler de seconde main, et se donner ainsi d'emprunt un air informé. Mais tout cela est secondaire. L'intéressant est que M. D. trahit des sympathies et des antipathies, des ferveurs et des rancunes qui ne sont pas personnelles ; il parle et il se tait selon une tactique que tout le monde reconnaît vite ; on a tôt fait de surprendre de qui vient l'inspiration du livre. Pas n'est besoin de poser la question : *A temetipso hoc dicis?*

Certains traits, alors, prendront une valeur qu'ils auraient moins par eux-mêmes. — « Dans l'examen des titres du christianisme naissant, Renan, tout émancipé qu'il fût, s'est montré certes plus complaisant aux

vieilles thèses que M. Loisy. La critique historique de ce dernier est aussi libre qu'il se puisse ; elle est libre absolument » (p. 34). Nous nous en doutions un peu. — Ailleurs : « Chaque histoire miraculeuse a pour centre et noyau une parole grosse de vérité ; autour de ce noyau dogmatique cristallisent les incidents du récit ; le miracle s'offre donc, non pas à côté d'une vérité doctrinale pour en authentiquer la provenance divine, mais produit par cette vérité même, qu'il traduit en forme sensible » (p. 55). Ne dites pas que la foi primitive a inventé les faits surnaturels. « Comprenez que les faits extérieurs et passés étant pour eux », les disciples, « moins consistants que ce fait intérieur et actuel », leur expérience, « ils les ont employés avec aisance, en conformité à celui-ci, dont les autres n'étaient qu'image et ombre, comme on rectifie un rêve sur le réel... Cette expérience, ils l'ont traduite en symboles dont le net contour rivalise avec les réalités tangibles » (p. 52). Les « prodiges du quatrième évangile » sont « des symboles profonds de la dynamique divine dans nos âmes » (p. 53). De chaque fait surnaturel on peut dire : « Ce n'est pas un fait, mais la perception symbolique d'une vérité religieuse » (p. 57). L'histoire sainte devient ainsi la démonstration de « l'action continue de Dieu au dedans des consciences » (p. 61). Voilà pour le symbolo-fidéisme que nous avions ici même signalé comme une des deux ou trois idées directrices de M. L. — Quant à l'évolutionnisme radical, écoutons : « Sachant l'Église mobile, et ses formules relatives et relative son organisation, appréciant l'écart de son présent à son passé, présageant et appelant d'autres renouvellements à perte de vue, M. Loisy contrarie les immobilistes, qui sont justement dans l'Eglise, comme partout, les investis de l'autorité...; il scandalise les dociles, cramponnés à la formule du Vatican sur la conservation des dogmes *in eodem sensu eademque sententia* » (p. 71). Fidéisme et évolutionnisme, « ces deux théories, dont la première isole le dogme et la seconde le déraidit, le rendent enfin très acceptable à un libre esprit » (p. 79).

Critique absolument libérée, fidéisme et symbolisme, évolutionnisme : on ne saurait plus franchement que M. D. donner raison aux critiques qui, du côté ecclésiastique, ont été adressées à M. Loisy. Mais, à son tour, M. D. a des réserves personnelles à exprimer. Il estime que l'évolutionnisme de M. Loisy est une hypothèse qui ne se soutient pas, et aussi bien, avoue-t-il, c'est une pièce adventice dans le catholicisme de M. Loisy » p. 117). Reste donc le symbolo-fidéisme, seul, mais là M. D. croit voir un fondement résistant, et il le propose avec confiance aux séminaristes inquiets de concilier leur foi et leur vie morale. « Supposons qu'en effet, la thèse de la littéralité, de l'historicité exacte, ne puisse plus, honnêtement, être maintenue..., l'efficacité d'une croyance moins appuyée à l'histoire, plus intimement expérimentale, sera-t-elle moindre? S'ensuivra-t-il un appauvrissement de la spiritualité, une perte de force et de joie? Enfin, le point de vue du pur symbolisme est-il franchement extra-chrétien, ou même anti-chrétien (p. 111) »? M. D. ne répond pas franchement à ces questions, mais on voit sans peine vers quelle réponse il incline.

M. D. avait jadis une morale plus ferme. Nous n'aurions pas à chercher bien loin dans le Bulletin de *l'Union pour l'action morale*, pour retrouver quelques pages où un prêtre, — qui n'est pas M. Loisy, — exposait dans une « lettre à un jeune homme sur le symbolisme religieux », la théorie symbolo-fidéiste que M. D. reprend maintenant à son compte. Mais alors, c'était en 1897, la rédaction du Bulletin de *l'Union pour l'action morale* faisait suivre cette lettre de la petite note que voici :

« Etablir la vie morale sur des symboles à interprétations mobiles, et ne tenir aucun compte, en la déclarant inconnaissable, de la Réalité qu'ils expriment, ce serait se placer dans l'impossibilité de tenter même ces interprétations, et de mettre un ordre quelconque dans la diversité des faits, des actes et des idées ; ce serait livrer leur sort au hasard des rêves successifs que forme l'imagination des peuples ou celle des individus. »

Ne vous semble-t-il pas que M. D. approuve aujourd'hui ce qu'il réfutait il y a huit ans ? et pourrait-il nous dire quelle est la valeur morale de l'attitude qu'il préconise maintenant ?

*
* *

Le R. P. Timothée, ex-provincial des Capucins de Paris, a enseigné, pendant dix-huit ans, la théologie aux Scolastiques de son ordre. « Heureuses années, dit-il, vraiment heureuses, et par l'éloignement du monde et des bruits du monde, et par la facilité de vaquer à l'étude des choses divines, et par la docilité de mes élèves, leur filial respect pour moi et leur affection. Je m'en souviendrai toute ma vie avec bonheur. » On voit que le Provincial, l'homme d'action, regrette ses loisirs de professeur et ses doctes études. Ses frères l'ont prié et supplié de publier ses leçons, et il les donne au public dans l'espoir qu'elles seront utiles tant aux prêtres qu'aux séminaristes [1].

Il ne faut point les lire en latiniste, ni en philologue, ni en critique : on serait dérouté par le latin, non seulement à la couverture qui, décidément, n'a pas été surveillée après *Timotheus... lectore,* nous y trouvons *Gabrielis Beauchesne et socii editores*, ni seulement à la page des approbations (*die 4 october, die 1 november, 16 october*), ni seulement à la préface (*colligeram*) — tout cela n'est peut-être que faute d'impression — mais un peu partout : dérouté par les vieilles et amusantes étymologies comme *vitium a vitando* ; dérouté par des indications bibliographiques d'un vague et d'une brièveté désespérante (*Act. Eccl.; Encyc. Leonis XIII*).

Mais passez sur « ces vétilles », asseyez-vous pour écouter le professeur qui parle bonnement et familièrement avec ses jeunes frères, attachez-vous au fond des choses. Le professeur est clair et précis, informé, au courant des décisions romaines. Dans les cas douteux, il incline d'ordinaire vers saint Alphonse, le docteur de la théologie morale. Partout apparaît l'homme de bon sens, pratique, éloigné des extrêmes. Sur bien des points, on peut être d'un autre avis, et je crois qu'il aurait de la peine parfois à justifier ses décisions en rigueur de principes. Mais alors même, on ne peut que lui être sympathique pour sa modération et pour sa façon désintéressée de proposer ses opinions.

Nous empruntons les lignes précédentes à un compte rendu publié par notre collègue de Paris, M. Bainvel : on ne saurait mieux dire. Joignons-y nos remerciements au P. Timothée qui a bien voulu adresser un exemplaire au *Bulletin,* exemplaire qui s'est égaré.

1. *Theologia moralis universa*, R. P. Timotheus a Podio-Luperio, Ord. FF. MM. Capuccinorum sacrae theologiae lectore (*sic*) emerito, 3 vol. in 8°, 669, 671, 677 pages, Paris, Beauchesne, s. d. (1904).

LA RÉDACTION.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

QU'EST-CE QU'UN DOGME?

On n'a pas la prétention de répondre, dans les étroites limites de cet article, à toutes les questions, si complexes et si délicates, soulevées récemment par M. Édouard Le Roy sous le titre : *Qu'est-ce qu'un dogme*[1]? Il y faudrait un juste volume. Cédant à un désir exprimé par l'éminent Recteur de l'Institut Catholique de Toulouse, je voudrais seulement préciser un peu les notions traditionnelles touchant le dogme chrétien, et montrer qu'elles n'ont rien que de compatible avec les exigences légitimes de la pensée contemporaine. Ces notes auraient gagné peut-être en actualité à s'attacher au texte même de M. Le Roy; mais il a semblé que la gravité suprême des intérêts en jeu devait faire oublier les personnes, s'agît-il d'un savant aussi qualifié, d'un croyant aussi sincère que le distingué collaborateur de la *Quinzaine*. A quoi bon passionner le débat? souligner par exemple le contraste offert par ces développements, où une confiance quasi illimitée dans la « philosophie nouvelle » s'allie à une défiance si ombrageuse à l'endroit de toute connaissance intellectuelle? Mieux vaut sans doute essayer de montrer ce qu'a été le dogme chrétien dans l'histoire, et quels rapports il soutient avec l'esprit humain, avec l'action du croyant. « Un effort vers la lumière, au sein de la vérité catholique fidèlement acceptée dans sa plénitude et sa rigueur[2] » : les explications qui suivent n'ont pas l'ambition d'être autre chose, et je ne saurais espérer de formuler mieux cette ambition.

1. Ed. Le Roy, *Qu'est-ce qu'un dogme?* dans *la Quinzaine*, 16 avril 1905, p. 495-527. — Tous les renvois à une page, sans autre indication, dans ce qui suivra, se rapportent à cet article.

2. P. 496.

I. — LE DOGME ET L'HISTOIRE.

La vie des mots est utile à connaître, quand il s'agit de notions capitales; aussi prenons-nous plus qu'un intérêt de curiosité à voir deux substantifs issus du même verbe, δόξα et δόγμα, d'abord presque synonymes, se différencier de plus en plus dans l'usage classique. Le premier, tout en prêtant largement aux acceptions dérivées, garde le sens discret et médiocrement appuyé d'*opinion*; l'autre, de signification plus ferme et plus dense, se fixe dans la langue juridique. C'est à ce stade qu'il entre dans la terminologie des premiers écrivains chrétiens, et, partout dans le Nouveau Testament, δόγμα signifie décret, ordonnance émanant d'une autorité incontestée : édit de César Auguste (*Luc*, II, 1), prescriptions de la Thora mosaïque (*Ephes.*, II, 15; *Col.*, II, 14), commandement venu de haut, et liant tout l'homme. Dans les Pères apostoliques, *dogme* garde, tout en l'élargissant un peu, cette valeur; l'accent est mis sur le caractère auctoritatif de la décision. Puis l'acception évolue sous l'influence du vocabulaire philosophique, surtout stoïcien, et, par un retour singulier au sens radical, δόγμα se restreint aux règles qui s'adressent avant tout à la raison, *aux vérités qui commandent une adhésion intellectuelle*. Le développement, déjà sensible chez les Alexandrins, est terminé au début du V^e^ siècle, et pour Vincent de Lérins[1], les *caelestis philosophiae dogmata* sont des vérités religieuses irréformables, parce que révélées. Après être quasi tombé en désuétude au moyen âge — S. Thomas ne l'emploie pas dans ses œuvres théologiques[2] — le mot reprend ensuite une faveur croissante, et comme une nouvelle vie. Dans l'usage ecclésiastique actuel on distingue quelquefois[3] le

1. *Commonitor.*, 22; *P. L.*, 50, 668.

2. Heinrich (*Kirchenlexicon*, III[2], 1881) dit même qu'on ne trouve pas le mot dans Saint Thomas. Mais il y a le *Dogma datur christianis*... du *Lauda Sion*.

3. Ainsi Ch. Pesch, *Institutiones propaedeuticae*[2], 1898, p. 321.

dogme de foi divine, vérité révélée s'imposant avant toute définition formelle, et le dogme de foi définie, *vérité révélée proposée par le magistère infaillible de l'Église*. Ce dernier sens, le plus communément reçu, au sens du Cardinal Franzelin [1], est aussi celui qui s'accorde le mieux avec les déclarations du Concile du Vatican qui ont affirmé derechef la valeur objective du dogme, et déterminé les limites du développement qu'il comporte [2].

C'est du dogme ainsi entendu que nous parlerons dans ce qui suivra. Mais avant de voir si l'acception, évidemment intellectualiste, qui a fini par s'imposer, se justifie, et dans quelle mesure, il ne sera pas inutile de jeter un regard sur la collection d'énoncés doctrinaux qu'on désigne, elle aussi, d'une formule abrégée, par le nom de *Dogme* (exposé du Dogme catholique; introduction à l'étude du Dogme, etc.). On exigea dès l'origine, de ceux qui voulaient s'agréger à la communauté chrétienne, une profession de foi, une déclaration explicite d'attitude à l'égard de l'Évangile, du κήρυγμα apostolique; — « si tu confesses de bouche Jésus [comme] Seigneur, si tu crois en ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (*Rom.*, X, 9). Formule abrégée et prégnante, qui se développa très vite en un symbole aptis - mal, apostolique. Non seulement dans chacun de ses articles, mais pris d'ensemble, et sauf de brèves additions postérieures que je ne puis indiquer ici, ce symbole remonte aux premières générations chrétiennes : il est l'écho authentique de la prédication primitive [3]. Durant plusieurs siècles c'est autour de ce texte, par voie de déclarations, d'addi-

1. *Tractatus de Divina Traditione* [3], 1882, p. 308.

2. *Constitutiones dogmaticae*, Sess. III, cap. 4. — Sur le sens du mot δόγμα, l'on peut consulter, entr'autres : Heinrich, *Kirchenlexicon*, III [2], col. 1879 sqq.: J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, I, 1905, p. 1-2; J. Koestlin, au début de l'article *Dogmatik*, dans la *Realencyklopaedie für Prot. Theologie*, IV [3], 733 sqq.

3. Alfred Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, 1903. L'auteur, s'il ne prouve pas toute sa thèse, prouve au moins celle que j'énonce ici. — Le lecteur français désireux de s'orienter dans l'immense littérature provoquée par l'étude du symbole apostolique, se servira utilement de l'article *Apôtres* (Symbole des), dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, I, 1660-1680 (Batiffol et Vacant).

tions, de précisions, que vint se cristalliser (pour ainsi dire) le travail d'élaboration doctrinale provoqué par les exigences croissantes des fidèles, les perversions des hérésies, le contact des philosophies antiques, les incertitudes de la terminologie courante. Mais ces enrichissements du symbole apostolique n'épuisent évidemment pas les résultats de l'effort théologique : par delà les points qui s'imposèrent d'une façon définie à la croyance obligatoire des fidèles, beaucoup d'autres se précisèrent peu à peu, et prirent place dans l'enseignement commun. Aussi faut-il distinguer — et plus que ne semble le faire M. Le Roy, plus consciemment que ne pouvaient le faire les Pères anciens eux-mêmes, — ce qui, dans ces progrès doctrinaux, est dogme, de ce qui y est théologie proprement dite. Saint Augustin s'en explique excellemment au début du livre XIV *De Trinitate ;* il fait le départ, dans la connaissance des choses divines, entre la *sagesse* et la *science :* à la première ressort la foi, nécessaire à tous, « *quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam aeternam* »; à la seconde, la connaissance, propre à quelques-uns, « *illud tantummodo quo fides saluberrima... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*[1] ». Ces deux connaissances diffèrent par leur objet : ici, les conclusions déduites, par un discours humain, des vérités révélées; là, seulement ces vérités; — par leur motif propre : ici, démonstration rationnelle; là, autorité divine du Révélateur; — par leur valeur : ici, certitude souveraine, et qui n'admet pas de degrés; là, certitude variable, proportionnée à l'évidence du discours. Un exemple rendra plus claire cette brève description : Dieu est incompréhensible, voilà le dogme défini. « *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus... incomprehensibilis...*[2] » La théologie intervient ensuite, montre sans peine que ce dogme était contenu dans la tradition scripturaire et patristique; mais son rôle ne se borne pas là : *pour-*

1. *De Trinitate*, XIV, 1; *P. L.*, 42, 1037.
2. *Concilii Lateranensis IV definitiones*, cap. 1 (DENZINGER, *Enchiridion*, n. 355).

quoi Dieu est-il incompréhensible ? — Là dessus on discute, et, avec les données traditionnelles, les idées systématiques sur la connaissance en général entrent largement dans les solutions, présentées comme probables, par les diverses écoles. Pour les uns, la raison fondamentale est qu'il n'y a pas, qu'il ne peut y avoir d'image, de *species* créée, capable d'exprimer l'essence divine ; d'autres, n'admettant pas cette conception, cherchent dans l'impossibilité de représenter les « possibles » le motif propre de l'incompréhensibilité divine, mais là encore on se divise selon les relations qu'on juge exister entre les possibles et l'essence de Dieu.

La conduite du magistère ecclésiastique est bien différente selon qu'il s'agit de dogme, ou de théologie proprement dite. Dans le second cas il ne sort guère d'une attitude expectante, permissive le plus souvent, tout au plus approbative ; dans le premier, l'autorité intervient et prend nettement parti. Là même, sa réserve est caractéristique, et il faut pour l'en faire sortir la poussée d'erreurs qu'il est nécessaire d'exterminer ou de prévenir, son but était toujours de sauvegarder un dépôt qu'elle ne se reconnaît pas le droit d'augmenter. De là les vicissitudes, à première vue déconcertantes, des formules dogmatiques : le même énoncé (ὁμοούσιος τῷ πατρί ; *unus de trinitate passus est*...) sera d'abord réprouvé ou suspect, pour devenir ensuite la tessère de l'orthodoxie ; c'est que les mots n'importent ici que dans la la mesure où leur sens, actuellement reçu, exprime suffisamment une vérité qui les précède, les déborde, et les dépassera toujours [1]. — De là encore la forme très souvent (mais pas toujours) exclusive, donnée aux décisions dogmatiques ; c'est que ces décisions ne déterminent que pour conserver. — De là enfin le souci de ne pas presser le sens technique d'expressions qui résument tout un ensemble de spéculations philosophiques : λόγος, *forma*, etc. L'Église ne les accepte, ou ne les impose, que dans leur sens général,

1. Je me suis longuement expliqué sur ce point dans ce travail encore fort incomplet : *l'Élasticité des formules de foi*, dans *Études*, 5-20 août 1898.

et purifiées des conceptions systématiques qui s'y sont comme incrustées. Confesser que Jésus est le Verbe n'est nullement, pour un chrétien, accepter la notion infiniment complexe, et parfois contradictoire, qu'entendaient sous ce mot les Stoïciens ou Philon. En adoptant ce terme, l'Église indique seulement que l'idée première alors suggérée par lui, et précisée dans le Prologue du quatrième Évangile[1], exprime avec une approximation suffisante l'origine, la dignité transcendante, le rôle universel de la personne de Jésus. Libre ensuite au théologien d'édifier sur cette base une construction systématique : il doit savoir que tout ce qui dépassera le sens traditionnel, et pour ainsi dire vulgaire, du mot, n'est pas couvert par l'énoncé formel du dogme. Et par ailleurs toute conception qui gardera fidèlement ce sens premier pourra être proposée et défendue librement.

Il reste que l'adoption de cette terminologie technique par le magistère de l'Église est une marque de l'aptitude partielle, et plus ou moins grande, mais toujours relative, d'une philosophie humaine à exprimer les réalités mystérieuses de notre foi. Pour adhérer aux vérités dogmatiques ainsi énoncées, le croyant n'est donc nullement tenu de se faire premièrement une mentalité alexandrine, ou même scolastique; il doit seulement reconnaître que telle conception, d'origine stoïcienne ou péripatéticienne est apte à fournir aux vérités révélées une traduction, précaire sans doute, mais suffisamment correcte, et parfois la meilleure. Plusieurs des difficultés proposées par M. Le Roy tombent, me semble-t-il, avec ces remarques.

Mais ce serait donner dans l'excès contraire que de conclure, de cette attitude strictement conservatrice, et plutôt minimiste, du magistère ecclésiastique, à la portée seulement négative, ou directive, des définitions dogmatiques. Il n'est pas vrai de dire que les formulaires doctrinaux, à

1. *Joa.* $1^{1\text{-}14}$; et, *pour le sens*, *I Cor.* 8^{6}; *Coloss.* 1^{14} sqq.; *Hebr.* 1^{2} sqq.

commencer par le premier de tous, le symbole apostolique, « affirment des réalités dont ils ne donnent aucune représentation intellectuelle, même rudimentaire[1] », et que, par conséquent leur « seul rôle par rapport à la connaissance abstraite et réfléchie est le suivant : *Poser des objets, et par suite, des problèmes*[2] ». Il serait plus aisé de dégager l'élément intellectuel de formules postérieures et plus élaborées, — telles le symbole Athanasien; — mais gardons l'exemple proposé par M. Le Roy. Quand un catéchumène, accomplissant le rite de la « reddition du symbole », récitait, au cours des cérémonies du baptême solennel, la formule du *credo* apostolique, il faisait sans doute acte de loyalisme chrétien, et manifestait son union à la communauté des fidèles. Il se séparait nettement de tous ceux qui n'appartenaient pas à cette communauté : païens idolâtres ou agnostiques, juifs non chrétiens, hérétiques... Mais cette attitude épuisait-elle la signification de son acte, et faut-il considérer comme chose accessoire, ou laissée à la liberté de chacun, les représentations intellectuelles dont s'accompagnait nécessairement la récitation attentive de ces énoncés? Nous ne serions pas alors si loin de la « religion de l'Esprit » expliquée au sens de Sabatier; mais aussi ce n'est sûrement pas ainsi qu'on l'entendait dans l'antiquité chrétienne!

Au cours du catéchuménat, il y avait un jour d'une importance particulière, celui où « le candidat était officiellement initié à l'Évangile, au Symbole et à l'Oraison dominicale. Dans les autres pays (que Rome) cette cérémonie se bornait au symbole, et s'appelait la tradition du symbole[3] ». Or cette tradition, dans toutes les églises, était accompagnée d'instructions destinées à expliquer le sens des articles de foi. Nous possédons plusieurs des catéchèses faites par saint Augustin dans cette circonstance[4] : la note

1. P. 511.
2. *Ibid.*
3. L. Duchesne, *Les Origines du Culte chrétien* [3], 1903, p. 301.
4. *Sermones* 212-216 : *P. L.*, 38, 1058-1076.

théologique y est nettement frappée, et l'effort y va moins encore à inculquer qu'il faut croire qu'à aider l'esprit des catéchumènes à se faire, des réalités de la foi, une représentation correcte et déterminée. Le but est la charité, mais « on y parvient par la foi contenue dans ce symbole », de sorte que l'on croie (je laisse Augustin expliquer le premier article) « *in Deum Patrem omnipotentem, invisibilem, immortalem, regem saeculorum, visibilium et invisibilium creatorem; et quicquid aliud digne de illo vel ratio sincera, vel scripturae sanctae auctoritas loquitur*[1] ». Les brèves indications qui accompagnent, dans les livres liturgiques anciens[2], la *traditio symboli*, présentent le même caractère.

Mais remontons plus avant encore, jusqu'aux écrits du Nouveau Testament, nous bornant, pour faire court, aux épîtres pauliniennes. Quelle que soit la portée de ses enseignements sur la vie morale, peut-on douter sérieusement que Paul ait eu d'abord en vue une croyance positive, formelle, et « captivant l'intelligence » (*II Cor.*, x, 5), quand il parle, dans ses grandes épîtres, de « l'enseignement typique », donc irréformable, qu'ont « reçu par tradition » les fidèles (*Rom.*, vi, 17)? quand il exalte la Sagesse mystérieuse de Dieu, ignorée des princes du siècle, mais révélée aux croyants par l'Esprit même de Dieu, qui scrute, et connaît, et *fait connaître* les profondeurs de Dieu (*I Cor.*, ii, 4-13)? quand il multiplie les formules doctrinales pour appuyer des décisions pratiques (*I Cor.*, viii, 6; xii, 3; xv, 1 sqq.)? Dans ce dernier exemple, la conception dogmatique est proposée d'abord à l'esprit, et la conclusion tirée pour l'action; d'autres fois l'ordre est renversé (*Philip.*, ii, 1-12), mais de telle façon que la valeur de l'exhortation morale suppose, et s'appuie sur, la vérité distincte, et positivement

1. *Sermo* 212, *P. L.*, 38, 1058.

2. On peut voir, par exemple, l'exhortation qui figure dans le Sacramentaire Gélasien : Dom Pierre de Puniet, *Les trois Homélies catéchétiques du Sacramentaire Gélasien*, 1905, p. 23-30.

connue, de la réalité divine rappelée. Dira-t-on qu'il n'y a « aucune représentation intellectuelle, même rudimentaire » imposée à celui qui doit croire que le Christ Jésus, « étant en forme de Dieu, n'a point jugé usurpation d'être égal à Dieu, mais s'est anéanti lui-même, en prenant la forme de serviteur, devenu pareil aux hommes »? ou que cette haute théologie va simplement à affirmer « que la réalité contient (*sous une forme ou sous une autre*) de quoi justifier comme raisonnable et salutaire[1] » le conseil d'humilité donné par saint Paul! Si nous passons de là aux autres épîtres, le caractère je ne dis pas, certes, exclusivement, mais nettement intellectualiste de la foi exigée par l'Apôtre, devient plus manifeste encore. La lettre aux Colossiens est saturée, ce n'est pas trop dire, d'expressions techniques empruntées à la philosophie religieuse du temps (plérome, éléments, éons, épignose, énergie, etc.), remplie de précisions doctrinales, coupée de rappels à l'évangile primitif, auquel il faut tenir fermement et fidèlement. Et je sais bien que cette théologie introduit d'admirables développements sur l'action chrétienne, mais à qui persuadera-t-on qu'elle n'a pas pour but premier de parfaire, et au besoin de rétablir, dans *l'esprit* des croyants, les *représentations* nécessaires à la foi orthodoxe? Le plus pénétrant peut-être des commentateurs modernes de cette épître, peu porté d'ailleurs à mettre en relief l'élément intellectuel de la foi, Lightfoot, a justement relevé dans l'exposé de cette christologie « une fermeté,

1. P. 517. — C'est moi qui souligne les mots : *sous une forme ou sous une autre*, parce qu'ils résument au mieux le point du débat. Si le « devoir [du croyant] concernant l'action de penser » se réduit à croire cela, toutes les formules se valent donc pour nous, puisqu'aucune n'a un rapport *certain* de ressemblance, même analogique, avec les objets qu'elle symbolise. Tout ce que nous devons affirmer, c'est que la pratique commandée a, dans la réalité inconnaissable, *de quoi* la justifier. Nous sommes en plein agnosticisme; et l'on se demande alors à quoi bon le sens « négatif ou prohibitif » du dogme, admis par M. Le Roy. M'imposer le devoir d'affirmer plutôt : *Dieu est personnel* que : *Dieu est impersonnel*, quand par ailleurs je suis prêt à croire qu'il y a en Dieu, sous une forme ou *sous une autre*, de quoi justifier mon attitude religieuse, c'est vouloir m'imposer de dire plutôt : Dieu = X, que Dieu = Y, X et Y étant, par hypothèse, des symboles entièrement arbitraires. — Mais c'est peut-être trop presser une parenthèse.

une précision qui ne laisse aucun doute sur la conception maîtresse présente à l'esprit de l'écrivain ». Et, après une comparaison entre « la vigueur et la clarté de conception » présente ici, et « l'appréciation surtout *pratique* de la Personne du Christ chez les Pères apostoliques », il montre dans les Docteurs du IV[e] siècle les héritiers légitimes de la pensée complète de Paul[1].

Soit, dira-t-on, ces déclarations sont des barrières opposées aux fausses représentations mises en avant par les gnostiques judaïsants de Colosses : l'enseignement doctrinal de l'Apôtre, tout négatif, se bornerait à fermer des voies sans issue. — Mais, outre que ce rejet des fausses représentations *en suppose une véritable*, la rappelle, *et la détermine d'autant*, qui peut méconnaître l'existence d'un ensemble de croyances positives, et intellectuellement déterminées, bien qu'inadéquates à leur objet, et y laissant en une large mesure subsister le mystère, dans des passages comme les suivants : « C'est Lui [le Fils bien-aimé de Dieu] qui est l'image du Dieu invisible, le premier né de toute créature, car en Lui ont été créées toutes choses aux cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, trônes ou dominations, principautés ou puissances : toutes ont été créées par Lui et pour Lui : et Lui-même est devant toutes choses, et toutes choses ont en Lui leur subsistance, et Il est le chef du corps, de l'Église : Il est le début et le premier né des morts, afin qu'en tout Il ait la première place, car il a plu [à Dieu] que toute la Plénitude habitât en Lui... — Veillez à ce que nul ne vous séduise par philosophie ou subtilité vaine, selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde, et non selon le Christ : car en Lui réside toute la Plénitude de la Divinité incarnée[2] ».

1. J.-B. Lightfoot, *Colossians*, p. 190-191.

2. Je suis pour le texte, sauf un ou deux détails de ponctuation, E. Nestle, *Novum Testamentum graece*[5]..., 1904; l'interprétation du dernier mot, σωματικῶς, est appuyée sur l'usage du mot, le contexte, et — ce qui me paraît décisif — les endroits parallèles du Prologue johannique. Il ne s'agit pas ici, d'ailleurs, de l'exégèse détaillée de ces textes : *Coloss.*, I, 16-19; II, 8-9.

C'est donc la tradition chrétienne la plus authentique que maintiennent ceux qui veulent garder au dogme une valeur intellectuelle propre et positive. En quoi consiste cette valeur, nous allons essayer de le préciser en parlant du dogme dans ses rapports avec la vie de l'esprit.

II. — LE DOGME ET L'ESPRIT.

Un énoncé dogmatique est un jugement qui exprime (qui traduit, si l'on veut) en langage humain, la réalité, ou l'un des aspects, d'un objet mystérieux. Cet objet néanmoins n'est pas toujours, et tout entier, inexprimable par concepts propres, ce qui ne permet pas de définir le dogme par le mystère pur et simple, et justifie le rôle attribué à la Révélation, par le concile du Vatican, dans la conservation des vérités rationnelles. Des deux termes qui sont liés, ou séparés par la proposition doctrinale, il arrive que l'un au moins est bien connu, dans sa nature concrète (*les évangiles canoniques sont inspirés*), — ou que tous les deux échappent à la connaissance immédiate et propre (*le Fils est engendré, non fait*). Mais dans tous les cas, et ceci est capital, le dogme énonce une vérité qui nous renseigne, à quelque degré, sur la nature de la réalité qu'il traduit. Que cette réalité nous reste, pour une large part, inconnue, qu'elle soit même, dans un sens vrai, « inconnaissable », c'est ce que chacun accordera, s'il veut éviter les disputes verbales. Dans la terminologie de beaucoup de nos contemporains le mot de connaissance est en effet réservé aux objets dont nous pouvons nous former une conception adéquate, compréhensive, ou du moins propre et directe. Il est clair que *dans cette langue,* — qui modifie sans assez de fondement, me semble-t-il, l'usage traditionnel et théologique des mots, — Dieu, et les réalités surnaturelles, objet premier des dogmes, sont, et resteront « inconnaissables »... Mais alors, objecte avec instance M. Le Roy, nous n'avons donc plus le choix, par rapport à ces objets, qu'entre un aveu d'agnosticisme, et

l'effort, condamné d'avance, d'un anthropomorphisme naïf. Soit par exemple l'énoncé : *Dieu est personnel;* « ou bien on définira le mot personnalité, et alors on tombera fatalement dans l'anthropomorphisme; ou bien on ne le définira pas, et alors on versera non moins fatalement dans l'agnosticisme. Nous voilà au rouet[1] ».

Il y a heureusement une issue; et peut-être pourrait-on l'indiquer, dans la terminologie à laquelle je faisais allusion plus haut, en distinguant « l'inconnaissable » de « l'impensable ». Quoi qu'il en soit, l'on peut savoir quelque chose d'un objet, sûrement et positivement, bien que partiellement et par concepts analogiques : cette notion inadéquate et indirecte mérite-t-elle le nom de *connaissance,* c'est une question de vocabulaire. Ce qui importe ici, c'est de réaliser la différence qui existe entre une notion analogique et un pur symbole. Le second *tient la place* d'un objet, sans en manifester aucunement la nature intime (telles les lettres par lesquelles on désigne les différentes parties d'une figure géométrique); aussi est-il entièrement conventionnel. La notion analogique, au contraire, *représente* l'objet, et suppose donc une ressemblance, fondée en réalité, entre cet objet et notre concept. Symbole, si l'on veut, mais non pas purement verbal et conventionnel; symbole approprié, et, dans une certaine mesure, révélateur, d'une réalité distincte. Ainsi la notion de « vie » désigne, pour un simple, et même pour un savant, une propriété qui manifeste sa présence par des effets déterminés. Et sans doute ce terme éveille en nous des images imprécises, souvent erronées ou trop engagées dans l'anthropomorphisme; mais cela n'empêche pas le concept de vie d'être signifiant et positif : est-ce ne rien dire d'un objet que d'affirmer qu'il est vivant? Il en va de même, toute proportion gardée, pour les énoncés dogmatiques.

Reprenons l'exemple suggéré par M. Le Roy, encore que

1. P. 510.

le choix de cet exemple puisse paraître moins heureux[1]... « Soit le dogme : *Dieu est personnel*... Je vois très bien qu'il me dit : *Dieu n'est pas impersonnel*, c'est-à-dire Dieu n'est pas une simple loi, une catégorie formelle, un principe idéal, une entité abstraite, non plus qu'une substance universelle ou je ne sais quelle force cosmique diffuse en tout. Bref le dogme *Dieu est personnel* ne m'apporte aucune conception positive nouvelle et il ne me garantit pas davantage la vérité d'un système particulier parmi ceux que l'histoire de la philosophie montre avoir été successivement proposés[2], mais il m'avertit que telles et telles formes de panthéisme sont fausses et doivent être rejetées[3]. » — Et c'est déjà beaucoup, ajouterai-je, surtout si l'on note que, dans sa teneur ecclésiastique, la formule qui se rapproche le plus de *Dieu est personnel*, exclut non pas « telles et telles formes », mais *toute* forme de panthéisme[4]. — Résultat négatif, réplique-t-on ; voies fausses fermées ! — Mais non, car l'énoncé dogmatique qui me force à prendre parti, suppléant le travail de la pensée discursive pour tous ceux qui n'ont pas la force ou le loisir de le pousser jusque-là, donnant aux autres même une assurance nouvelle, et d'un autre ordre, du bien fondé de leurs conclusions, — cet énoncé n'affirme pas seulement que Dieu *n'est pas* ceci ou cela, il en donne encore la cause, qui est que *Dieu est plus que tout cela.* C'est parce qu'il est « une substance spirituelle, unique, absolument simple et immuable », « infinie en toute perfection », qu'il faut le proclamer (*qui cum sit... praedicandus est..*) « dis-

1. Il est de foi qu'il y a trois personnes en Dieu ; mais l'on ne peut dire que : *Dieu est personnel*, soit, sous cette forme, l'énoncé d'un dogme défini. C'est plutôt le fondement rationnel nécessaire de plusieurs dogmes. Il faut reconnaître néanmoins que le Concile du Vatican a exprimé cette vérité en termes à peu près équivalents, dans une déclaration incidente, il est vrai, de la *Constitutio de Fide catholica*, cap. 1. « *Sancta... Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum..., qui cum sit una singularis... substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, etc...* »

2. Ces derniers mots sont très vrais, si l'on entend par *système* l'explication rationnelle ultérieure d'une conception première, positive et imposée.

3. P. 512.

4. Voir *supra* la note 1.

tinct du monde, en fait, et essentiellement; et ineffablement élevé au-dessus de tout ce qui, hors de lui, existe ou est concevable[1] ».

Proclamons-le donc tel, dira-t-on enfin; mais ne nous flattons pas de rien connaître par là, positivement et déterminément, des réalités que nous affirmons : à vouloir le faire nous tomberions fatalement dans l'anthropomorphisme. — Je remarque en passant que cette réponse implique le postulat ruineux de l'agnosticisme, à savoir qu'un objet *totalement inaccessible*, peut, et doit en certains cas, être affirmé par nous comme réel, et même nécessaire[2].. Mais de plus l'examen direct de notre formule[3] nous permettra de distinguer une voie libre entre les écueils anthropomorphique et agnostique. La notion que nous avons de *Dieu*, telle qu'elle résulte de l'emploi successif des différents procédés classiques[4], — la voie d'exclusion, dite négative, tout efficace qu'elle soit, n'ayant pourtant de valeur que par la purification qu'elle opère dans un concept déjà formé, et qui reste, après cette purification, plus positif que jamais[5], — cette notion de Dieu est sans doute analogique, imparfaite, défi-

1. *Constitutiones dogmaticae concilii Vaticani*, sess. 3, cap. 1. (DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1631).

2. Sur ce point les remarques de M. LÉVY-BRUHL (*La Philosophie de Jacobi*, 1894, Préface, p. XIV) me semblent absolument fondées : « Rien n'est inconnaissable, à la rigueur, que ce qui, en fait, est parfaitement inconnu, ce dont l'existence (quoique réelle) ne nous est en aucune façon révélée, ce qui enfin, pour nous, n'existe absolument pas. Mais alors ce n'est même plus « une idée négative ». C'est un mot vide de sens, un pur rien. Si, au contraire, tout en déclarant une réalité inconnaissable, nous en affirmons l'existence, nous la pensons. Dès que nous la pensons, nous la comparons (ne fût-ce qu'au connaissable, par opposition); — tout se passe enfin comme si nous en avions quelque idée... L'idée d'une réalité à jamais inacessible à la pensée est donc équivoque. C'est pour l'esprit un moyen de se faire illusion à lui-même, etc. »

3. On voudra bien se souvenir qu'il ne s'agit nullement ici de *justifier* cette vérité, mais de la *définir* dans les limites du possible.

4. Voies dites d'affirmation, d'exclusion, d'éminence.

5. « *Et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione;... unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative.* » S. Thomas : *de Potentia*, q. VII, art. 5. Sur l'emploi *complétif* des différents procédés, affirmatif et négatif, chez les Pères, on peut consulter THOMASSIN, *Dogmata Theologica* : de Deo, lib. IV, cap. 8.

ciente. Néanmoins elle nous apprend de Dieu quelque chose : par elle nous affirmons l'existence d'un Être premier, absolument indépendant, pur de toute imperfection, incompréhensible, et tel enfin que nous devons le distinguer essentiellement de tout autre être où nous constaterons un vestige quelconque de contingence, d'impuissance et de vicissitude. Le second terme, Dieu est *personnel*, offre plus de difficulté si, comme il le semble, l'anthropomorphisme est ici inévitable, et si, à vouloir l'exterminer, on risque d'ôter toute signification précise à ce que nous affirmons. Et il est vrai que nous modelons naturellement notre concept distinct de personne sur la réalité, toujours présente, que nous sommes. Mais une réflexion plus attentive découvre, sous cette image anthropomorphique qui habituellement les recouvre, des traits qui n'emportent pas nécessairement la manière d'exister, et partant les limitations humaines. Un *ego* subsistant, spirituel, incommunicable, — un *ego* qui demeure, qui se subordonne en vue d'une fin des activités autrement dispersées, qui se possède lui-même et se gouverne, — un *ego* vivant, connaissant, voulant et aimant, qu'on ne peut sans lui faire injustice traiter comme une chose, qui ne peut, sans se ravaler, se considérer comme tel, — voilà ce que tous les hommes perçoivent avec plus ou moins de netteté, ce qu'ils affirment avec une conscience plus ou moins distincte, quand ils parlent de personne. Et telle est la notion qui, purifiée des limitations de notre personnalité humaine, nous sert à représenter, à symboliser (si l'on veut) la perfection incommunicable, spirituelle et aimante de l'Être divin. Voie négative, résultat positif et « pensable ». Et c'est ce que confirme, loin de l'infirmer, la règle pratique d'action où M. Le Roy croit pouvoir réduire tout le sens affirmatif du dogme : « Dieu est personnel » veut dire : « Comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une personne *humaine*[1] »...

1. P. 517.

Car, ou bien le dernier mot est de trop, — et fausse positivement nos rapports avec Dieu, en rendant l'adoration impossible, — ou bien il faut l'expliquer par ce qui précède, et dire : Comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une Personne, conçue selon l'analogie de la personne humaine, mais possédant les attributs personnels dans un degré d'éminence et de pureté tel, que cette transcendance reconnue confère à vos actes un caractère nouveau, qui participe, dans sa mesure finie, à l'infinité de leur objet.

Les autres exemples suggérés par M. Le Roy (dogmes de la résurrection de Jésus-Christ, de la présence réelle) prêteraient à des conclusions analogues. Mais il faut se hâter de passer au second caractère du dogme : sa prétention à s'imposer catégoriquement, absolument. Sur ce point l'enseignement catholique est clair, et son intransigeance n'est pas à démontrer; il faut croire, sans hésitation ni reprise, tout ce qui se présente à nous certainement comme de foi[1]. Mais si l'attitude prescrite est nette, il reste à l'expliquer un peu. Car on voit assez que ce point fait difficulté pour M. Le Roy, et pour tous ceux qui partagent sa conception de l'immanence. Je ne discuterai pas les assertions, vraiment bien hautaines, par lesquelles un penseur habituellement plus réservé, décrète d'incompréhension philosophique tous ceux qui refusent d'interpréter comme lui la notion d'immanence[2]. L'histoire de la philosophie nous apprend à considérer avec quelque détachement ces déclarations intégristes. « La réalité, nous dit-on, n'est pas faite de pièces distinctes juxtaposées; tout est intérieur à tout; dans le moindre détail de la nature ou de la science, l'analyse retrouve toute la science et toute la nature;

1. Cette intransigeance — est-il besoin de le faire remarquer? — est une conséquence nécessaire du caractère infaillible de la vérité révélée.

2. « Qui refuse de l'admettre [le principe d'immanence] ne compte plus désormais au nombre des philosophes; qui ne parvient pas à l'entendre marque ainsi qu'il n'a pas le sens philosophique », p. 592.

chacun de nos états et de nos actes enveloppe notre âme entière et la totalité de ses puissances; la pensée, en un mot, s'implique elle-même tout entière à chacun de ses moments ou degrés[1] ». — Si l'on voulait dire par là que réellement et formellement « tout est *dans* tout », que dans le système nerveux d'un coléoptère *l'analyse* me révélera les lois de la mécanique céleste, ou que mes convictions religieuses sont impliquées dans une réflexion sur les propriétés du triangle, je demanderais si l'on parle sérieusement... Si l'on veut dire simplement (et c'est bien ainsi sans doute que l'entend M. Le Roy) que « toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, [l'on] tient impossible de connaître les parties [d'une connaissance adéquate et compréhensive] sans connaître le tout...[2] » et qu'ainsi nos connaissances, même imparfaites et fragmentaires, doivent tenir compte, sous peine d'erreur, de cette universelle liaison; — si l'on veut dire encore que « les vérités ne sont fécondes que si elles sont enchaînées les unes aux autres[3] », et qu'ainsi une notion *entièrement* détachée, tel un bloc erratique, n'enrichit guère, et n'alimente pas, notre vie mentale; — si l'on veut dire que, nos opérations étant strictement solidaires, nous ne devons, et même, dans un sens, nous ne pouvons « aller au vrai que de toute notre âme »; et qu'enfin une vérité, pour devenir *notre* vérité, doit être soumise *en quelque façon* au contrôle de notre raison[4], et répondre à un besoin, ou du moins à une «possibilité[5] » de notre esprit, — alors un homme qui

1. P. 303.

2. Pascal, *Pensées*, section 2, n° 72 (Brunschvicg, p. 355-356).

3. H. Poincaré, *la Valeur de la Science*, p. 138.

4. Sur la nature de ce contrôle, dans le cas particulier du dogme, je m'expliquerai plus bas.

5. Ce mot, tout abstrait et insolite qu'il soit en français, me paraît moins prêter à malentendu que *virtualité*. On sait d'ailleurs que, dans le cas du mystère, cette « possibilité » est fort réduite : elle existe néanmoins.

pense ne pourra guère que tomber d'accord avec M. Le Roy.

Mais aussi les exigences du dogme catholique ne contredisent pas à cette conception. La difficulté viendrait ou du dogme lui-même, ou du mode par lequel il nous arrive : incompréhensible, il chargerait notre esprit d'un poids mort, sans valeur pour la vie religieuse ; imposé du dehors, il ferait violence à notre autonomie intellectuelle. Sur le second point, je crains qu'il n'y ait malentendu : toute vérité certainement connue comme telle s'impose à nous, et, quelle que soit la part des facultés du sujet dans l'union féconde d'où résulte la connaissance, il faut avouer (sous peine d'idéalisme absolu) que cette vérité vient, dans une large mesure, du dehors. Connaître, c'est être informé, c'est-à-dire mu à un assentiment. Bon gré mal gré il faut céder à l'évidence, et l'autonomie de notre pensée n'est pas finalement moins atteinte dans le cas d'évidence directe, que dans celui où l'évidence nous arrive comme tamisée à travers un témoignage certain. Le résultat, dans les deux hypothèses, n'est pas une abdication, mais au contraire une conquête et un honneur ; nos facultés de connaître sont des moyens d'enrichir notre vie mentale, et tout ce qui va là, loin de les violenter, leur fait justice[1]. Seulement, quand l'évidence directe est absente, ce qui la supplée laisse une place beaucoup plus large à la bonne volonté, à la liberté, au mérite. Dira-t-on que c'est là une déchéance ? et qu'un assentiment donné à ce qui, d'ailleurs, est assurément vrai, parce qu'il est *bon* de le croire, humilie l'esprit ? Qu'on reconnaisse du moins que cette humiliation est nécessaire dans notre condition présente, et que notre vie morale et sociale est fondée, pour sa plus grande part, sur des certitudes inévidentes.

Quant au résultat de l'assentiment ainsi donné, il ne consiste pas, dans le cas particulier du dogme, à accepter passivement des formules stériles. Il est sûr que ces mots :

1. Je n'insiste pas sur ce point, qui a été mis dernièrement en bonne lumière ici même : *Bulletin...*, 1905, p. 137-138.

« le Verbe s'est fait chair », présentés en dehors de tout contexte à un esprit dépourvu d'une connaissance, au moins élémentaire, de la foi chrétienne, resteraient incompris, et par conséquent sans valeur utile immédiate, pour celui qui les accepterait par simple voie d'autorité. Mais aussi n'est-ce pas de la sorte que la vérité dogmatique nous arrive. Préparée par les enseignements qui la précèdent dans notre quatrième Évangile, et accompagnée des notions que ces enseignements supposent, la formule citée plus haut entre véritablement dans notre vie religieuse : elle nous révèle « le grand mystère de piété » dont parlait saint Paul. Sans doute le voile reste tendu sur le *comment* de ce fait immense, et, des termes rapprochés par l'affirmation dogmatique, le premier nous demeure presque impénétrable. Nous savons néanmoins, — et quelle connaissance plus utile? quelle vue plus profonde sur la Bonté infinie[1]? — que celui qui « était au commencement près de Dieu », et Dieu même, a pris une chair semblable à la nôtre, et « fixé sa tente » sur notre terre désolée, pour nous rendre enfants adoptifs du Père dont il épuise, en sa personne, l'éternelle fécondité. Loin donc de rester isolée, et sans attache avec le reste de notre vie religieuse, cette notion centrale y fait au contraire l'unité, et répond du même coup aux désirs les plus profonds, aux aspirations en apparence le plus irréalisables, de notre âme[2].

Je ne pense pas qu'on puisse contester, du point de vue psychologique, la vérité de ces observations, ni que les dogmes les plus mystérieux soient aptes à devenir en fait, pour le croyant, esprit et vie, lumière et aliment. Mais il faut encore montrer que dans la façon dont ils s'imposent

1. « Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo ». *... Concilii Vaticani Constitutiones*, Sessio III, cap. 4.

2. Ai-je besoin de rappeler aux lecteurs de M. Le Roy, que ce point a été développé par M. M. Blondel dans son livre de *l'Action*?

à nous, dans les préparations qui nous amènent à croire, il n'y a pas intrusion, violence, et comme un « coup d'État » forçant l'adhésion sans égard à nos légitimes exigences.

Écartons, si l'on veut, le cas le plus fréquent, et normal, de la transmission de la foi. L'enfant chrétien reçoit, de ceux qui ont la mission naturelle de l'instruire, avec une docilité qui n'est pas moins naturelle, ni moins raisonnable, des enseignements dont la portée lui échappe d'abord presque complètement[1]. Mais la lumière augmente avec les années, les raisons de croire se multiplient avec les besoins grandissants de l'intelligence : la fécondité morale des principes reçus, leur aptitude à résoudre les problèmes posés par le monde et par la vie, leur harmonie interne, les autorise, les affermit; ainsi, sans qu'il soit besoin de recourir à un examen en forme, sans heurt, sans crise aiguë (du moins le plus souvent), par un travail paisible et continu d'appropriation personnelle, le croyant naïf des premières années devient un fidèle averti, conscient de sa foi, et « la Sagesse est justifiée par ses enfants »... — Il n'en va pas de même quand ce développement normal a été brusquement interrompu par des influences venues du dehors, ou même n'a jamais eu lieu. Il arrive alors qu'un homme en pleine possession de ses facultés, dominé par une conception philosophique où la vérité chrétienne n'a pas eu sa place, et parfois ne peut se la faire qu'en excluant des vues admises jusque là sans conteste; il arrive qu'un esprit formé aux méthodes scientifiques positives, jaloux à l'excès de son autonomie rationnelle, se trouve confronté avec le dogme. Et c'est une impression d'étonnement profond, bientôt nuancé de dédain ou de colère, qui s'élève d'abord dans l'âme de l'incroyant, en face de ces exigences nouvelles : elles lui paraissent surannées, exorbitantes, attentatoires à la dignité de sa personne, incompatibles avec l'indépendance nécessaire de sa pensée. Quelles répugnances s'élèvent alors, quelles

1. Ne parlant que de ce qui tombe sous la conscience psychologique, je fais naturellement abstraction ici de la vertu de foi infuse au baptême.

objections se font jour, quelle fin de non-recevoir se formule, M. Le Roy nous le dit avec l'émotion d'un homme qui les a rencontrées autour de lui. Et c'est bien là, — j'en tombe d'accord pleinement, — c'est à propos de la question préalable, avant le point où commencent les développements de l'apologétique classique, que s'engage le plus souvent, de nos jours, la lutte décisive. De ces difficultés qui tendent à faire rejeter comme inacceptable, avant tout examen de détail, l'idée même de dogme, une seule, après ce qu'on a dit plus haut, semble à retenir, — mais la principale : celle qui porte sur l'infirmité des motifs de croire allégués, sur l'impossibilité de cette démonstration indirecte, hors de laquelle il ne reste plus de place que pour un assentiment plus ou moins fidéiste.

Car, nous dit-on, ou les raisons qui autorisent la foi sont certaines, et comment l'acte de foi reste-t-il libre? ou elles ne le sont pas, et comment est-on tenu de croire? — A ce dilemme classique les théologiens répondent, après saint Thomas, qu'autre est le jugement par lequel nous voyons qu'il faut croire, autre l'acte par lequel nous croyons. Le premier est un jugement humain, et bien que les dispositions morales, en raison des conséquences pratiques de cette adhésion, y aient déjà une part nécessaire[1], l'assentiment s'appuie finalement sur une évidence rationnelle, et reste proportionné à la force perçue des motifs. Ainsi la primauté reste à l'intelligence dans cette première démarche, la volonté ne coopérant que pour écarter les

1. « Licet enim in demonstrationibus necessarius non sit affectus voluntatis, et bona illius dispositio, ut apprehensis propositionibus statim homo... assensum praebeat iis rebus, quae notissimae sunt, et nullo modo ad pietatem pertinent; in iis tamen quae ad pietatem spectant quales... sunt de unitate Dei, de illius scientia et providentia, etiamsi demonstrationes intra propriam mensuram habeantur, necessarius est pius affectus... In iis ergo plurimum confert affectus bonus, non quidem ut visa extremorum conformitate, assentiatur intellectus, sed ut illam propositionem tali modo interius apprehendat et formet, ut faciat apparere eam extremorum conformitatem ». G. Vasquez : *In Summam*, Disput. I, cap. 2. Le grand théologien scolastique, *ibid.* Disp. XIX, cap. 3, applique cette théorie à la « démonstration » de l'existence de Dieu elle-même.

obstacles possibles, et assurer le jeu normal de l'esprit en quête de vérité. Il en va tout autrement dans l'acte de foi : ici le motif propre est l'autorité de celui qui révèle; et les signes par lesquels Dieu autorise cette révélation — bien que pleinement suffisants en eux-mêmes, — ne sont pourtant que des *signes*. Leur interprétation « dépend essentiellement de la clarté, de la vivacité, de la force de nos dispositions morales, surtout de notre amour pour la vérité, [du besoin senti que nous en avons], de notre respect pour l'autorité de Dieu, de notre confiance en sa bonté et en sa providente sagesse... Si ces dispositions morales n'existent pas, si l'esprit craint ou redoute la vérité... on s'efforce de briser le lien vivant qui rattache les signes à l'autorité et à la véracité de Dieu, on se laisse persuader ou que ces signes ne viennent pas de Lui, ou qu'Il ne les emploie pas comme des témoignages de sa révélation [1]... » A cette première cause d'intervention de la volonté, s'en ajoute une autre encore plus fondamentale, et c'est l'obscurité du contenu de la Révélation. Les réalités surnaturelles sur lesquelles nous devons nous prononcer, sont et resteront mystérieuses : des énoncés dogmatiques ne jaillit pas cette lumière d'évidence directe, intrinsèque, qui peut seule fixer l'esprit irrésistiblement, en forçant son adhésion. C'est comme une lettre close; elle porte, il est vrai, le sceau divin; mais nous n'en lirons jamais, dans cette vie, le contenu : il faut y croire sur l'autorité de Celui qui nous en communique, par ses envoyés dûment accrédités, l'essentiel. On dira peut-être : l'évidence de l'attestation divine ne peut-elle forcer mon assentiment, comme l'évidence des témoignages qui m'affirment, par exemple, l'existence de la ville de Berlin, que je n'ai pas vue? — Cette difficulté, après ce qu'on a dit plus haut de l'interprétation des signes de crédibilité, paraîtra plutôt théorique. Si l'on accorde la possi-

1. J. Scheeben, *La Dogmatique* (trad. Bélet) I, p. 491. Tout le contexte serait à lire.

bilité pratique de l'hypothèse, dans un cas exceptionnel, l'on répondra que l'assentiment ainsi *imposé* ne serait pas un acte de foi proprement dite, et qu'il ne rendrait pas impossible, même alors, un *autre* essentiment, libre et méritoire, donné sur la simple autorité du Révélateur [1]. Quoi qu'il en soit, l'on voit assez comment s'affirme la prépondérance, dans l'acte de foi, de la libre, de la bonne volonté [2]. Ainsi s'explique le caractère méritoire de notre adhésion, sa noblesse morale, comme aussi l'inquiétude psychologique, déjà remarquée et expliquée par saint Augustin [3], qui l'accompagne.

Mais si le jugement de crédibilité n'emporte pas, par voie de consécution nécessaire, l'acte de foi, il le fonde en raison. Il faut donc que, prises d'ensemble et dans le concret, les preuves qui appuient ce jugement préliminaire soient *certaines,* en ce sens qu'elles ne laissent pas de place, après examen suffisant, au doute fondé. La qualification donnée à cette certitude, — « morale, pratique, équivalente, aussi bonne que prouvée, respectivement valable », — varie avec la terminologie et les théories logiques des théologiens : sur le point de fait, il y a accord. Et il ne faut qu'avoir lu la *Grammar of Assent* pour voir que la « probabilité » assignée par Newman aux motifs de crédibilité, est telle que ceux qui refusent de s'y rendre après les avoir (ce qui est encore un devoir) ***réalisés*** de leur mieux, sont inexcusables.

Où réside la force de cette démonstration indirecte? — Surtout, je crois, dans sa suffisance totale [4] et dans sa nécessité pratique; et ces caractères ne s'appliquent pas moins aux préliminaires postulés par les thèses de l'apolo-

1. J. V. Bainvel, *La Foi et l'Acte de Foi*, 1898, p. 21 sqq ; 123 sqq.

2. « ... in cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas. Intellectus autem assentit per fidem his quae sibi proponuntur quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus ». *Contra Gentiles*, III, 40, 2e.

3. On peut voir ses paroles, avec le commentaire profond de saint Thomas : *De Veritate*, q. XIV, art. 1.

4. J'entends dire par là non seulement que les raisons de croire valent surtout par leur convergence, et prises d'ensemble, mais encore qu'elles suffisent aux exigences légitimes, et très diverses, des esprits.

gétique classique, qu'à ces thèses elles-mêmes. Il importait de le remarquer, car de nos jours, comme au temps où Clément d'Alexandrie écrivait son *Protrepticos*, il y a souvent deux étapes à franchir avant d'arriver à la vie de foi : celle des préparations lointaines, surtout philosophique et morale, et celle, avant tout historique et positive, de l'apologétique proprement chrétienne. Que l'Église ne néglige pas la première, nous en avons une preuve éclatante dans les Constitutions dogmatiques du concile du Vatican. Là sont exposées en peu de paroles, mais substantielles, les thèses nécessaires à une foi orthodoxe et raisonnable : existence d'un Dieu unique et tout puissant, distinct du monde qu'il a créé librement, et qu'il gouverne par sa Providence infaillible, bien que respectueuse de la liberté humaine[1].

Logiquement il faut être convaincu de ces vérités avant d'aborder l'examen du problème de la Révélation; pratiquement les deux études vont souvent de pair; et il n'est pas inouï de voir, en pays protestant surtout, des hommes arriver à la certitude de l'existence de Dieu par l'évidence du divin qui leur est apparu dans la personne de Jésus-Christ. Mais cette marche régressive, qu'il ne serait peut-être pas impossible de justifier en raison, n'est évidemment ni la meilleure, ni la plus commune. C'est la question religieuse en général, la « question de Dieu », qui se pose premièrement, à propos du monde ou de la vie morale, pour l'incroyant sincère. La tendance nécessaire à rechercher, par de là les phénomènes mutuellement conditionnés qui forment la trame de la science positive, ou empirique, des causes véritables, une cause première, une fin ultime, achemine l'esprit vers les solutions qui rendront possible l'adhésion au christianisme. D'autres fois c'est le besoin senti d'une base ferme pour l'action morale, action dont nul ne peut se désintéresser, et dont la direction nous est révélée à toute heure par la conscience. Je n'ai pas le temps d'in-

1. *Constitutiones Concilii Vaticani*, Sessio III, cap. I.

sister sur ces faits, d'ailleurs souvent et excellemment décrits : on peut les résumer peut-être sans trop d'inexactitude en disant que le besoin de croire a pour stimulant premier la nécessité éprouvée d'un fondement stable, et par conséquent absolu, donné à la pensée et à l'action. Quiconque entend sauvegarder, ou rétablir dans sa vie quelque chose d'entièrement cohérent, d'intangible, d'incontesté, est amené insensiblement à croire en Dieu. L'expérience des agnostiques, transportant, au prix d'une contradiction initiale, dans l'Inconnaissable, les attributs de la Divinité, est bien instructive en ce point.

Ce premier stade une fois franchi, ou du moins sa conclusion une fois anticipée par une intuition de l'esprit, un appel secret du cœur, la question de la Révélation chrétienne est ouverte, — j'entends pour un homme vivant dans une société telle que la nôtre, imprégnée encore du christianisme, et profondément travaillée par son levain. En fait c'est là seulement, c'est dans la communauté chrétienne, qu'on pourra trouver Dieu, le vrai Dieu « vivant et voyant[1] ». C'est là que les problèmes inévitables ont reçu une réponse moins précaire, qui supprime le scandale, sans nier le mystère; là que les vertus morales ont germé des moissons d'héroïsme, fructifié en dévouement désintéressé, humble et fraternel. Tant d'âmes souillées y ont été purifiées, rajeunies; tant d'esprits divisés contre eux-mêmes s'y sont reposés dans la paix; tant de volontés fragiles y ont trouvé une règle suave, et des secours efficaces! Là ont été con-

1. « Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments, c'est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur le bien des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent; c'est la portion des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation, c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède, c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie; qui s'unit au fond de leur âme; qui les remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même. » PASCAL, *Pensées*, VIII, 556 (BRUNSCHVICG, p. 581).

ciliés, si quelque part, la rigidité doctrinale avec l'incessant progrès des esprits; l'austérité morale avec les nécessités humaines; l'unité de tous dans la foi et l'amour avec les différences comme infinies des hérédités, des éducations, des intelligences et des intérêts; les droits de la personne avec le bien du corps social; l'esprit qui rend libre avec la pratique littérale qui le préserve en l'incarnant...

Sous des formes multiples qu'il est impossible de préciser, isolément ou toutes ensemble, ces raisons de croire agissent sourdement sur l'âme droite, et l'inclinent à accepter une Autorité qui se montre forte de tant de titres. Jésus se présente alors, et il est digne d'être cru. Ses miracles de bonté et de puissance, ses leçons et ses appels, sa sainteté inaccessible et pourtant humaine, la divine simplicité d'un enseignement puisé d'original au sein du Père, tout cela parle à quiconque porte un cœur d'homme; — et si sa parole, à la distance de vingt siècles, semblait à quelques-uns moins persuasive, son œuvre au milieu de nous continue, et autorise son témoignage : « *Me attendite, vobis dicit ecclesia, me attendite, quam videtis, etiamsi videre nolitis. Qui enim temporibus illis in judaea terra fideles fuerunt, ex virgine nativitatem mirabilem ac passionem, resurrectionem, ascensionem Christi, omnia divina dicta ejus et facta praesentes praesentia didicerunt. Haec vos non vidistis, propterea credere recusatis. Ergo haec aspicite, in haec intendite, haec, quae cernitis, cogitate, quae vobis non praeterita narrantur, nec futura praenuntiantur, sed praesentia demonstrantur*[1] ». Comme son Maître, et par Lui, le christianisme, avec ce qu'il promet et ce qu'il donne, avec ce qu'il commande et ce qu'il rend possible, « fait ressortir aux hommes une autorité et une douceur qui n'avait jamais parue... Il annonce de hauts mystères; mais il les confirme par de grands miracles : il commande de grandes vertus; mais il donne en même temps de grandes

1. S. Augustin, *De Fide rerum quae non videntur*, IV, 7; *P. L.*, 40, 176.

lumières, de grands exemples et de grandes grâces[1] ». Aussi finit-il par s'imposer comme *la* solution aux problèmes de la vie[2].

La conviction qui conquiert ainsi, la grâce de Dieu aidant, l'âme droite, est-elle entièrement et en détail traduisible en formules intellectuelles? Elle ne l'est sûrement pas pour la plupart des hommes. Mais qui niera qu'elle soit raisonnable, ou tiendra qu'une démonstration indirecte ainsi appuyée ne fait pas justice aux exigences légitimes de l'esprit? N'est-ce pas plutôt la raison elle-même qui a réclamé, inconsciemment d'abord, puis avec un désir croissant, et dans une lumière plus pure, la soumission libératrice où elle ne voyait auparavant que scandale et servitude?

Si l'on veut ramener cette ascension de l'âme, en ce qu'elle a d'intellectuel, aux types communs de la connaissance humaine, se demander par exemple, après M. Le Roy, si ces « arguments » sont comparables à ceux qu'on emploie en mathématiques, en physique, en histoire, il paraît qu'il faut écarter résolument le premier genre de « démonstration » — la mathématique. Il ne faudrait même pas parler de « démonstration » si l'on réservait ce terme au procédé de l'esprit qui n'emploie que des éléments entièrement « donnés », c'est-à-dire adéquatement connus et définis. Bien plus justement pourra-t-on comparer l'incroyant en route vers la foi « au physicien, acceptant un fait qui correspond pour lui à des expériences précises[3]. » Car pour être de l'ordre moral, les expériences religieuses faites en nous, et constatées hors de nous, n'en ont pas moins une précision suf-

1. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, II, 19. Ces paroles sont dites de Jésus-Christ. Si j'appuie, après le Concile du Vatican, sur cette démonstration *présente* de la vérité chrétienne, ce n'est certes pas pour rien ôter à la force de l'argument historique tiré de la personne même de Jésus-Christ. Je suis persuadé au contraire que cet argument est le premier en efficacité comme en dignité; mais la vue des fruits *présents* du Christianisme est bien faite pour ouvrir les yeux prévenus à cette admirable lumière.

2. Je ne parle évidemment ici que de la préparation intellectuelle de la foi : l'on sait d'ailleurs qu'elle ne suffit pas si même elle est la plus importante.

3. P. 502.

fisante pour que nous puissions leur assigner sûrement une qualité et une cause. Qui examine de bonne foi la transformation opérée dans les âmes par l'idée chrétienne, ne peut s'empêcher de reconnaître à cette idée une valeur capable d'incliner l'esprit à l'accepter comme divine. La connaissance de l'historien a sa place aussi dans le procédé apologétique. Il n'est pas en effet si malaisé, et il est conforme aux bonnes méthodes, de considérer comme certaines historiquement, avant toute discussion sur l'inspiration des livres du Nouveau Testament, les grandes lignes au moins de la vie, de l'enseignement du Sauveur, et l'influence bienheureuse exercée par sa Personne. Le « cinquième évangile » allégué par Harnack dans une phrase célèbre[1], suffirait à cette tâche, et dispenserait presque de consulter les quatre autres, si par ailleurs il ne les confirmait pas, en leur apportant un précieux surcroît de lumière. Or c'est sur ce fonds premier, et incontestable, que l'apologétique chrétienne appuie ses arguments majeurs.

A vrai dire pourtant, — et c'est peut-être là le nœud de la difficulté — les procédés employés par l'esprit, dans l'examen des motifs de croire, ne sont pas rigoureusement assimilables aux procédés dits actuellement « scientifiques ». La nature des objets à atteindre s'y oppose; la certitude à laquelle on vise est d'un autre ordre. Il s'agit de réalités transcendantes, débordant toute connaissance non seulement empirique, mais souvent propre et distincte. Il s'agit d'une certitude qui laisse place à la volonté libre, et fixe l'esprit sans le forcer. Appelons donc, si l'on veut, cette certitude « morale » ou « vitale », mais n'essayons pas de

1. « Outre les quatre évangiles écrits, nous en possédons un cinquième, non écrit celui-ci, plus clair et plus saisissant à bien des égards que les quatre autres, je veux dire le témoignage d'ensemble de la communauté chrétienne primitive. C'est ce cinquième évangile qui nous montre quelle victorieuse impression Jésus avait donnée de sa personne, et dans quel sens ses disciples ont compris sa parole, et le témoignage qu'il se rendit à lui-même... La critique historique ne changera rien à cela... » A. Harnack, *Das Christentum und die Geschichte*, p. 17. — Voir Mgr Batiffol, *Jésus et l'histoire*, 1904.

l'assimiler à une vue directe et nécessitante, et cherchons nos termes de comparaison dans les convictions sur lesquelles se fonde notre vie morale, familiale, sociale. Inférieures en rigueur à certaines constatations scientifiques, ces convictions l'emportent d'ailleurs par la diversité, la complexité harmonieuse, la portée finale des motifs qui la font naître. Les rejeter pour si peu, ou les dédaigner, ou les suspecter, serait se confiner dans un intellectualisme stérile, dans un rationalisme intenable, et qui doit le paraître surtout aux philosophes de l'action. L'apologétique traditionnelle s'efforce il est vrai, et très justement, de serrer les arguments, de les grouper, de les sérier, de leur donner toute la rigueur scientifique qu'ils comportent, de les traduire enfin en formules intellectuelles, partant plus communicables. Mais, ce faisant, elle se borne à fournir à chaque homme des germes que la seule bonne volonté aidée de la grâce[1] peut faire mûrir en jugements pratiques, et en résolutions efficaces. La nature même de la foi s'oppose à une transfusion mécanique de certitudes, à un *opus operatum* provoquant infailliblement l'assentiment sauveur. Et cette constatation nous amène à parler brièvement, pour finir, des rapports qui existent entre le dogme et l'action.

III. — LE DOGME ET L'ACTION.

Le dogme dirige la vie morale, et l'inspire; il est une règle, il est une révélation. Les devoirs premiers de l'homme, respect des parents, pureté de vie, soumission à l'autorité légitime, culte envers Dieu, sont efficacement déterminés par le dogme, et deviennent chose religieuse, vénérable à un titre nouveau. Nulle part ce caractère n'est mieux marqué que dans les écrits du temps apostolique. On y cherche en vain ces exhortations de morale commune, ces développements de philosophie naturelle qui ont fait une si singulière

1... « Quaedam mulier, nomine Lydia, purpuraria... audivit, cujus Dominus aperuit cor intendere his quae dicebantur a Paulo ». *Act. Apostol.*, 16[14].

fortune dans la prédication chrétienne du XVIII[e] siècle, et au de là. Les devoirs éternels, ceux qui, en tout état de cause, auraient lié la nature humaine, sont présentés dans leur cadre concret, enserrés et comme engagés dans les données positives de la doctrine : il faut agir, et de telle façon, parce que c'est la volonté de Dieu le Père, révélée et réalisée dans la vie exemplaire du Seigneur Jésus, rendue accessible par les dons ineffables de l'Esprit. Tout est vie, lumière et grâce ; et les mots abstraits du vocabulaire Alexandrin prennent, dans l'évangile Johannique, un accent direct et chaleureux qui les aident à traduire des sentiments, des pensées, des vouloirs personnels. Une analyse attentive dégagerait sans peine, — et on l'a fait souvent, — des épîtres apostoliques, les éléments d'une morale naturelle, à très peu de chose près complète : devoirs envers Dieu, envers les autres, envers soi-même, sont déterminément prescrits ; bien plus, la loi de nature promulguée dans le cœur de l'homme est formellement rappelée, et les païens déclarés sans excuse pour ne l'avoir pas suivie (*Rom.*, I, 18-32 ; II, 1-17). Mais les exigences de cette loi sont recouvertes, pour les chrétiens, par la révélation expresse faite par Dieu en Jésus-Christ. Les exhortations, les exemples, les menaces, la solution même des cas de conscience, sont empruntés aux enseignements positifs de l'Évangile de Jésus. Pour mettre les *Co*rinthiens en garde contre le péché de fornication, quelles raisons Paul va-t-il donner ? — Trois en tout : les corps des fidèles sont les membres du Christ ; ils sont le temple du Saint-Esprit ; les baptisés ont été rachetés [sur la croix] à grand prix, (*I Cor.*, VI, 15-20). Le menteur est inexcusable, car il agit comme si tous les fidèles n'étaient pas membres du même corps. Malheur à qui tient de mauvais discours : il contriste l'Esprit-Saint de Dieu ! (*Ephes.*, IV, 25, 29-30). Que les femmes soient soumises à leurs maris : l'Église est soumise au Christ comme à son Chef ; et, à leur tour, que les maris chérissent leurs femmes : le Christ a aimé l'Église, et s'est livré pour elle (*Ephes.*, V, 22-26).

Par delà ces devoirs nécessaires, il y a une attitude nouvelle à prendre, ensuite de la prédication de l'Évangile de Jésus : le dogme, après avoir déterminé dans le concret [1], illuminé d'une lumière supérieure, et facilité par ses assurances, les obligations de la vie morale, ouvre encore une voie nouvelle. Serviteurs-nés de Dieu, nous lui devons soumission, adoration et respect, mais de plus nous sommes devenus ses fils, par une adoption gratuite; et cette filiation, dont la cause efficace est Jésus, dont le gage est l'Esprit divin résidant dans nos cœurs, nous impose des devoirs plus étroits à l'endroit de notre Père céleste, et de ceux qui sont devenus, à un titre nouveau, nos « frères ». Une Sagesse qui n'est pas de ce monde, au prix de laquelle toute prudence humaine est folie, inspirera désormais notre conduite : les croyants même ne s'élèvent que lentement, et par degrés, à cette Sagesse (*I Cor.*, III; *Hebr.*, V). Elle enseignera par exemple, à l'apôtre, un désintéressement absolu, dans le cas où il pourrait justement exiger une compensation pour ses peines; elle discernera, parmi les dons de l'Esprit, ceux qui ont une valeur surtout extérieure et aident, non sans danger d'abus, à l'expansion chrétienne, du charisme éminent et excellent qui sanctifie l'âme elle-même (*I Cor.*, IX-XII). Elle révélera aux persécutés les conditions, et la portée de la béatitude évangélique, incompréhensible à l'homme charnel (*I Petr.*, II). Elle découvrira au fidèle la valeur infinie de la mort et de la résurrection du Christ Jésus, et comme le baptême associe réellement à cette économie divine; tout suit de là : et l'affranchissement de la servitude légale, et l'espérance qui ne trompe pas, et la mort au péché, et la vie nouvelle dans la paix, la patience, et l'amour plus fort que la mort...

Ce n'est pas le lieu d'insister sur cette belle théologie de

1. Il faudrait dire encore : *conservé* et *proclamé* des vérités morales d'ordre naturel, qui sans le dogme, auraient été obscurcies ou négligées. Le concile du Vatican rappelle cette utilité souveraine de la Révélation : *Constitutio de Fide catholica*, cap. 2.

l'action humaine : ce qu'il importe de remarquer, c'est la stricte dépendance où elle se tient par rapport aux données de la foi. Loin d'être une construction ultérieure, ou un simple point de départ, le dogme est le fondement de la moralité chrétienne, et demeure sa règle objective : l'action aide à le comprendre, à réaliser la profondeur des vérités qu'il enseigne, mais l'hégémonie appartient à la doctrine. Il arrivera sans doute que cette doctrine restera, pour une part, inexprimée, et comme implicite, dans la liturgie, les pratiques pieuses, le sentiment commun des fidèles. La *lex orandi* servira dans ce cas à déterminer plus expressément la *lex credendi*, et, pour ne pas rappeler d'exemple plus récent, l'on sait le parti qu'ont tiré des doxologies traditionnelles les Pères du IV^e^ siècle dans les controverses trinitaires. Même alors le dogme ne fera, si j'ose dire, que « reprendre son bien », car c'est lui, sous l'influence adjuvante du Saint-Esprit, qui a d'abord donné aux gestes et aux prières de la liturgie leur signification pleine ; c'est lui qui a fourni, au sentiment des fidèles, les analogies qui ont guidé ses anticipations doctrinales. Soit par exemple la liturgie du baptême : on ne peut contester que la formule trinitaire ait été, pour beaucoup d'esprits le véhicule de la vérité dogmatique : *lex orandi statuit legem credendi*... Toutefois, à y regarder de près, l'on distingue sans peine de quel côté est la primauté. L'ablution baptismale était significative par elle-même de la purification opérée dans l'âme par le sacrement : la mort au péché, la résurrection à une vie nouvelle sur le modèle, et par la grâce de Jésus-Christ, tout cela était suffisamment exprimé par un baptême donné *in nomine Jesu ;* — pourquoi l'invocation trinitaire imposée, sinon comme formule de la croyance dogmatique ?

Il y a par conséquent, entre le dogme et l'action, un échange incessant d'influences réciproques, mais dans cet échange la doctrine donne plus qu'elle ne reçoit. C'est pourquoi l'on doit, ce semble, hésiter beaucoup, ou plutôt s'expliquer nettement, avant d'accepter la conception selon

laquelle « la valeur d'une vérité se mesure avant tout aux services qu'elle rend[1] ». Cette conception est très en faveur, je le sais, non seulement chez les psychologues indépendants — tels que William James[2] — mais chez beaucoup de catholiques, auxquels donne raison M. Le Roy. Et, judicieusement appliquée, elle est fort utile. S'il s'agit de *discerner* où se trouve la vérité, quel magistère a qualité pour l'enseigner, quelle confession religieuse mérite notre adhésion, la règle évangélique : *a fructibus eorum cognoscetis eos*, a toujours eu, a plus que jamais une valeur incontestable, et souvent décisive. A problème surtout pratique, solution pratique aussi. Mais si l'on voulait employer cette règle à déterminer le contenu de la révélation, et dire que les vérités dogmatiques s'imposent à nous premièrement par leur valeur utile, on ferait, je crois, fausse route. On serait amené à un choix, à un triage dans l'ensemble des dogmes que l'Église propose à notre foi : le dogme de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, quels « services » rend-il présentement à beaucoup d'âmes, quels « résultats nouveaux » suggère-t-il? Va-t-on pour autant le déclarer suranné, ou dire qu'il est loisible de n'y pas croire? Cette théorie n'irait à rien moins qu'à changer le motif premier de l'adhésion de foi, à substituer une appréciation privée, dépendante des circonstances, engagée dans les contingences subjectives, à l'autorité divine. Qu'il y ait une utilité certaine à la révélation des dogmes, et de tel dogme en particulier, nous le croyons, nous le savons, nous le voyons quelquefois, — en sommes nous juges? Et mesurerons-nous à nos vues humaines la profondeur des voies de Dieu? J'ai peur enfin (et je parle toujours en théologien, puisque c'est aux théologiens que M. Le Roy demande un avis motivé), j'ai peur que le sens des dogmes qui doit rester le même en dépit des enrichissements et des précisions[3], ne soit altéré par

1. P. 504.

2. On peut la voir développée par W. JAMES, *The Varieties of religious experience*, 1902, lecture XVIII, p. 444 sqq.

3. Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando

cet utilitarisme doctrinal. Des facilités, des atténuations, voire des perversions, ont pu paraître, ont certainement paru, à quelques moments, utiles, — par exemple le Sabellianisme, qui ôtait au dogme trinitaire son apparence antinomique, et supprimait presque le mystère. On ne fait pas au jugement privé sa part dans une matière qui n'est pas la sienne. Tout excellent qu'il soit dans le domaine apologétique, le criterium de l'utilité, employé seul ou principalement, semblera donc dangereux dans le domaine proprement dogmatique[1].

Il faut arrêter ici ces réflexions, dont je sens autant que personne l'insuffisance. Si j'ai pu faire un peu de lumière sur la position catholique de quelques-uns des problèmes soulevés par M. Le Roy, mon effort n'aura pas été tout à fait vain. Des théologiens plus compétents feront davantage, et mieux. — Ce que je voudrais combattre en finissant, c'est l'impression d'inquiétude qui se dégagera, je le crains, pour plusieurs, de la lecture des pages qui ont donné occasion à ces notes. On nous dit qu'à la notion « commune » du dogme, telle qu'elle existe chez les catholiques, la philosophie contemporaine oppose des objections irréfutables; qu'il faut changer profondément les méthodes, voire les positions traditionnelles; que toute influence intellectuelle est en train d'échapper à l'Église... Fermer son âme à ce cri d'alarme, refuser d'examiner les raisons qu'on allégue à l'appui de ces doléances, traiter *a priori* tout progrès de témérité, tout développement de perversion, serait une erreur et une faute.

secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intellegit Ecclesia, A. S.; *Constitutiones Concilii Vaticani*, Sessio III, cap. 4, can. 3.

1. « Assurément, Dieu peut avoir ses raisons de nous révéler des doctrines qui ne tendent pas naturellement ou directement — du moins selon nos vues humaines — à influer sur la formation de notre caractère... Ne nous a-t-on jamais demandé — hélas, ne nous sommes-nous pas demandé à nous-mêmes — « quel mal y a-t-il à être, par exemple, un Sabellien? » comme si nous pouvions être assez ingrats pour rejeter au fond de l'abîme infini quelqu'un de ces joyaux que Dieu en a rapporté pour nous les donner... » J.-H. Newman, *Tract on the introduction of rationalistic principles into revealed religion*. J'emprunte cette citation au livre tout récent de H. Bremond : *Newman, Psychologie de la Foi*, 1905, p. 23-24.

Ni l'histoire de la théologie n'autorise une pareille attitude, ni le souci des âmes ne la permet. Mais c'est l'histoire aussi qui nous met en garde contre les solutions radicales, c'est le souci des âmes qui nous interdit les innovations sommaires, et la confiance excessive dans les systèmes faits de main d'homme. Il n'est guère moins dangereux de les accepter intégralement que de les ignorer en bloc : les vérités qu'ils renferment finiront par se faire jour, et l'on verra alors que, loin de contredire la vérité révélée, elles s'harmonisent avec elle. L'expérience du passé nous montre sans doute que ce résultat est le fruit d'une longue patience, et que de bons esprits se sont opposés trop longtemps au progrès nécessaire, comme d'autres l'ont retardé et compromis par des nouveautés téméraires. Elle nous enseigne aussi que tous les progrès utiles finissent par s'accomplir, et que Dieu ne manque pas à son Église. Nous ne hâterons pas cette heure par des mises en demeure inquiètes, non plus que par les fins de non-recevoir d'un zèle insuffisamment informé. Travaillons plutôt à nous comprendre, pour arriver à nous entendre; ne perdons jamais de vue les vérités définies; efforçons-nous de distinguer, dans l'évolution des idées philosophiques, et l'étude plus sévère des faits, ce qui est durable et de bon aloi; recherchons, pour le mettre en lumière, ce qui dans la tradition chrétienne répond aux besoins particuliers des âmes, en notre temps. L'infinie fécondité des vérités dogmatiques prête à bien des aspects, et le magistère ecclésiastique est vivant. Faut-il ajouter que nous nous efforcerons de mêler le moins de passion possible à la défense d'une Cause qui ne peut que perdre à cet alliage humain? *Non enim bonum hominis est, hominem vincere; sed bonum est homini, ut eum veritas vincat volentem : quia malum est homini, ut eum veritas vincat invitum. Nam ipsa vincat necesse est*[1]... »

Léonce de GRANDMAISON.

Canterbury.

1. S. AUGUSTIN, *Epistula* 238. *P. L.*, 33, 1049.

LA FORMATION DE LA LÉGENDE

DES PAPES LIBÈRE ET FÉLIX

Quant au pape Libère (352-366), le témoignage de l'histoire et celui de la légende présentent un écart considérable. Tandis que l'histoire, après avoir constaté dans l'épiscopat de Libère une faiblesse momentanée, le donne comme un pape actif et très aimé de ses fidèles de Rome, la légende, qui a revêtu d'ailleurs plusieurs formes, le représente comme un hérétique et un persécuteur des catholiques. De plus, il s'en faut de beaucoup que le départ entre l'histoire et la légende soit fait de manière identique par les divers historiens. La raison en est simple. Comme de graves intérêts théologiques sont en jeu dans cette question, les historiens, se trouvant aux prises avec un problème compliqué, ont quelquefois accepté la solution la plus conforme à leurs préférences doctrinales. Dans ces conditions, étudier l'origine de la légende du pape Libère peut avoir un double intérêt : d'abord celui qui s'attache à la genèse de toute légende, et, en second lieu, celui de donner une preuve nouvelle du caractère apocryphe de certains documents que d'aucuns s'attardent encore à défendre.

Voici l'histoire de Libère, telle que l'admettent Hefele[1], Hergenröther[2] M. Funk[3] et Kraus[4] dans les deux premières éditions de son *Histoire ecclésiastique*. En punition de sa fermeté à défendre la foi de Nicée contre l'empereur Constance, Libère fut envoyé en exil, à Bérée en Thrace. Mais environ trois ans après, à Sirmium, Libère a eu la faiblesse de signer la troisième formule dite de Sirmium, et obtint, à ce prix, de Constance, la permission de revenir dans son évêché de Rome. Mais, en rentrant à Rome, à la fin de 358, Libère se trouva en présence de l'antipape Félix, qui avait été intronisé par l'empereur Constance pendant l'exil du pape.

1. J. Hefele, *Conciliengeschichte*, 1², p. 681. (Fribourg, s. d.). Dans la première édition, antérieure au concile du Vatican, l'exposé était un peu différent. C'est sur la première édition qu'a été faite la traduction de Delarc, *Histoire des Conciles*, II. Paris, 1869.

2. J. Kardinal Hergenröther, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, I, p. 374, Fribourg-en-Brisgau, 1902. Pour Hergenröther la conclusion « la plus vraisemblable » est que Libère a signé la seconde formule de Sirmium.

3. X. Funk, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, p. 121 (Paderborn, 1902).

4. P. X. Kraus, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 3ᵉ édition, p. 138 et 141 (Trier, 1887) a modifié l'exposé des deux premières éditions. Ces modifications sont du nombre de celles dont Kraus a écrit : « Même dans les cas où, sans doute possible, le livre avait raison contre ses critiques et où ces derniers paraissaient restreindre d'une manière injustifiée la liberté qui appartient à tout écrivain catholique, dans les limites du dogme, je n'ai pas hésité à écarter de telles assertions qui prêtaient matière à controverse ou à réclamations... avant tout parce qu'à mon avis aucun sacrifice n'est trop grand, quand il s'agit de la paix et de l'union entre les fils d'une même Église. » — Cf. la seconde édition de Kraus (Trèves, 1882), p. 141,144.

Le gouvernement romain aurait désiré voir les deux papes administrer concurremment le diocèse de Rome et l'Église. Mais les Romains, très attachés à Libère, ne supportèrent pas une situation aussi anormale. Après des troubles très graves, l'antipape fut obligé de quitter la place ; il mourut le 22 novembre 365. Ainsi comprise, l'histoire de Libère constate la faiblesse et l'humiliation du pape signataire de la troisième formule de Sirmium ; celle-ci, il est vrai, n'était nullement hérétique, mais elle avait le défaut de n'être pas aussi explicite qu'il aurait fallu. D'ailleurs Libère retira bientôt cette concession momentanée, et fut du nombre des apôtres les plus énergiques et les plus heureux du symbole de Nicée. Quant à Félix, bien que personnellement recommandable, il s'est fait l'instrument du parti arien ; il est, sans contestation possible, un antipape[1].

La légende a travaillé, de très bonne heure, sur ces données fournies par l'histoire. On peut distinguer, dans l'élaboration légendaire, trois moments successifs, représentés : 1° par quatre lettres apocryphes attribuées au pape Libère et contenues dans les *Fragmenta ex opere historico* de saint Hilaire de Poitiers ; 2° par la *Vie* de Libère, dans le *Liber Pontificalis ;* 3° par la *Vie* de Félix dans le même livre. Nous étudierons successivement ces trois catégories de documents.

LES FAUSSES LETTRES DE LIBÈRE ET D'EUSÈBE DANS LES « FRAGMENTA EX OPERE HISTORICO » DE S. HILAIRE

Le travail le plus ancien de la légende est représenté par quatre fausses lettres attribuées au pape Libère. L'une d'entre elles, *Studens paci*[2] est si manifestement contraire aux faits qu'elle est abandonnée par tout le monde. Les trois autres[3] ont reçu un accueil très différent de la part des critiques. Les catholiques sont unanimes à les rejeter. Ils regardent comme définitive la conclusion du travail critique d'Hefele dans l'*Histoire des Conciles*[4]. Les protestants ont des attitudes différentes. Les historiens déclarent ces pièces apocryphes : tels les auteurs des *Regesta Pontificum Romanorum* commencés par Jaffé. Les théologiens sont divisés. Ils ont à compter avec certaines traditions d'école, qui présentent ces lettres comme authentiques. C'est ainsi que M. Moeller, dans l'article *Liberius* de la seconde édition de la *Realencyklopädie* et dans la première édition de son *Lehrbuch der Kirchengeschichte* était pour l'authenticité. C'est à cette opinion qu'est resté fidèle H. Schubert dans la très soignée réédition du

1. Pour compléter cet exposé de l'histoire de Libère d'après les historiens catholiques, il faut mentionner deux opinions : d'abord celle du P. Grisar qui, dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, à l'article *Liberius*, t. VII (Fribourg, 1891), col. 1945-1959, écrit et répète dans son livre *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, I, p. 253 (Fribourg, 1901) : « Il n'est aucunement établi historiquement qu'à la fin de son exil, il se soit laissé aller, courbé et vaincu, à signer la troisième formule de Sirmium, qui affaiblissait l'expression de la foi. » Il faut signaler enfin, à l'extrême droite, l'histoire apologétique du R. P. Feis, *Storia di Liberio papa e dello schisma dei Semiariani*, Roma, tip. della S. C. de Prop. fide, 1894. Les PP. Bollandistes ont donné de ce livre un compte rendu sévère dans *Analecta Bollandiana*, XVI (1897), p. 521.

2. Cette lettre se trouve dans les *Fragmenta ex opere historico* de S. Hilaire de Poitiers, dans *P. L.*, t. X, col. 679.

3. Ce sont les lettres *Pro deifico timore*, et *Quia scio vos* et *Non doceo* dans les mêmes *Fragmenta*, *loc. cit.*, col. 689, 693 et 695.

4. J. Hefele, *Conciliengeschichte*, 1[2], § 81, p. 641. *Histoire des Conciles* (trad. franç.), t. II, § 81, p. 61 (Paris, 1869).

manuel de Moeller[1]. Quant à M. Loofs, qui a refait l'article *Liberius* de Moeller dans la troisième édition de la *Realencyklopädie*[2], sans se prononcer nettement, il dit que le caractère apocryphe des textes comme la conclusion la plus vraisemblable.

La question d'authenticité des lettres n'est pas seule à régler ; il faudrait déterminer à quelle date ont été commis ces faux. Ce problème n'a pas encore été étudié. Hefele plaçait le faux après saint Jérôme, comme dépendant d'une notice de la chronique de ce Père. M. Loofs, dans l'article *Liberius* de la *Realencyklopädie* déclare qu'à cette date tardive, un faux n'avait pas de raison d'être, et qu'il faut placer le travail du faussaire dans le temps même du conflit de Constance avec Libère ; mais on ne nous donne aucune raison de ce fait. C'est l'origine de ces fausses lettres que je voudrais d'abord essayer de préciser.

Ces documents nous sont parvenus dans une compilation en deux parties, dont l'usage est rendu particulièrement difficile, parce qu'on n'en possède pas d'édition critique, et que, d'ailleurs, il est assez difficile de se prononcer sur l'origine de chacune des deux parties et sur celle des documents qu'elles contiennent. Une des deux parties est désignée par les manuscrits comme étant *Liber S. Hilarii ex opere historico*[3]. Les historiens catholiques sont très peu disposés à attribuer à saint Hilaire la paternité d'un livre qui contient des lettres apocryphes parsemées d'apostrophes virulentes au pape Libère. Ils sont portés à n'admettre l'authenticité que d'un ou de deux fragments sur quinze. Je crois que de tels scrupules n'ont aucun caractère définitif et qu'il est permis de revenir à l'opinion de dom Coustant, d'après lequel les quinze fragments *De opere historico* appartiennent à l'ouvrage de saint Hilaire attesté par saint Jérôme et ainsi décrit par lui : *Liber adversus Valentem et Ursacium, historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens.* Mais il faut compléter l'opinion de dom Coustant.

Tous ces fragments ont été empruntés à l'œuvre de S. Hilaire préalablement interpolée avec des documents apocryphes[4]. La responsabilité de ces interpolations incombe à un parti schismatique qui était contemporain de Libère et de Damase, c'est-à-dire au parti désigné communément sous le nom de luciférien. En effet, dans les *Fragmenta ex opere historico*, on peut discerner deux interpolations de même tendance et de même origine : 1° l'interpolation, sans accompagnement de commentaires, d'une fausse lettre d'Eusèbe de Verceil à Grégoire d'Elvire ; cette lettre a été jusqu'ici

1. W. Moeller-Schubert, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, I, p. 720 (Leipzig, 1902).

2. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XI[3], p. 450 (Leipzig, 1902).

3. Ces fragments, répartis en deux groupes dans les manuscrits, se trouvent dans *P. L.*, t. X, col. 627-724.

4. Ces quinze fragments appartiennent au *Liber... historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens* attesté par S. Jérôme. En effet ces textes, qui se suivent dans les manuscrits, sont tous relatifs à l'histoire des deux conciles. De plus, dans les deux parties qui renferment ces deux fragments, il y a des exposés historiques ou des commentaires et documents qui sont entièrement dans le même esprit, celui qu'on sait être personnel à saint Hilaire. Ces textes de saint Hilaire sont dans *P. L.*, t. X. *Deuxième partie dans les manuscrits*, col. 627-631 (fragm. I, § 1-7) ; col. 649-658 (fragm. II, § 20 fin — 33) ; — col. 681 (fragm. IV, § 2) ; col. 706-710 (fragm. X, § 2-4). — *Première partie*, col. 701 (fragm. VIII, § 4) ; col. 702 (fragm. VIII, § 7) ; col. 697 (fragm. VII, § 4). — Il faut mettre à part les interpolations de pseudo-Hilaire, col. 688 (fragm. VI, § 4) ; et col. 692 (fragm. VI, § 7) comme on le verra plus loin. Que d'ailleurs nous n'ayons aujourd'hui que des extraits de l'ouvrage de S. Hilaire, cela ressort suffisamment de la forme même des fragments et de ce fait que tel document est annoncé par S. Hilaire, et fait défaut. Cf. *loc. cit.*, col. 681 § 2 fin, et col. 658, § 33 fin.

regardée comme authentique 2° l'interpolation des fausses lettres de Libère, avec accompagnement de commentaires.

***

Je voudrais montrer que la lettre d'Eusèbe de Verceil à Grégoire d'Elvire[1], laquelle se trouve dans les *Fragmenta ex opere historico* de saint Hilaire de Poitiers, est un faux imaginé pour accréditer le schisme dit luciférien et Grégoire d'Elvire, un des principaux chefs de ce schisme. Dans les éditions, cette lettre appartient au fragment XI et y occupe la seconde place. Mais, dans les manuscrits, ce fragment étant le premier, notre lettre occupe une place de premier rang.

On se rappelle les événements du schisme luciférien. Eusèbe fut au nombre des évêques qui montrèrent le plus de fermeté pendant la persécution arienne, et reste une des grandes figures du quatrième siècle. Au concile de Milan, tenu au commencement de 355, il refusa de souscrire aux exigences hérétiques de Constance, et fut envoyé en exil, d'abord à Scythopolis de Palestine, puis en Cappadoce, et enfin dans le voisinage d'Alexandrie. Mis en liberté par suite de l'édit de Julien, en 362, Eusèbe prit part au concile d'Alexandrie de cette même année et travailla ensuite, jusqu'à sa mort survenue en 370, à combattre les ariens d'Italie. Quant à Grégoire, titulaire du siège épiscopal d'Elvire, dans la province espagnole de Bétique, il resta dans son diocèse pendant la persécution de Constance contre les évêques catholiques d'Occident (355-359). Aussi lorsque, vers le milieu de 358, il vit revenir Osius, évêque de Cordoue, qui, en 357, avait signé la seconde formule de Sirmium, qui était nettement hérétique, lui fit-il une opposition énergique et refusa-t-il d'entrer en communion avec lui[2]. Après la mort de l'évêque de Cordoue, vers la fin de 458, eut lieu le concile de Rimini (459) et la souscription de la plupart des évêques d'Occident à la formule arienne de ce concile. L'année 360 est une des plus tristes dans l'histoire de l'Eglise : le triomphe de l'arianisme paraissait complet.

La mort de Constance, survenue le 3 novembre 361, changea la situation. Julien permit aux évêques exilés de rentrer dans leurs diocèses. A ce moment, il fallut régler la situation des évêques qui avaient adhéré à l'hérésie. Le concile d'Alexandrie de 362, présidé par saint Athanase et auquel assistait Eusèbe de Verceil, régla cette question avec toute l'indulgence possible. En dehors des chefs du parti arien, tous les évêques qui souscriraient au concile de Nicée et qui condamneraient l'arianisme conserveraient leurs sièges[3].

C'est cette décision de saint Athanase, bientôt acceptée par le pape Libère et par tous les catholiques, qui provoqua l'opposition de divers rigoristes,

1. Elle se trouve dans MIGNE, *P. L.*, t. X, col. 713.

2. Ces faits sont attestés par un document officiel de 383 ; c'est la pétition adressée aux empereurs par les deux prêtres luciférien Faustinus et Marcellinus, qui voulaient obtenir, et ont obtenu la reconnaissance officielle des églises lucifériennes. Ce document est intitulé : *Faustini et Marcellini... libellus precum*, dans *P. L.*, t. XIII, col. 81 et suiv. Il y en a une édition bien meilleure dans O. GUENTHER, *Epistolae imperatorum pontificum*, etc. *Avellana quae dicitur collectio*, t. I, p. 1-44 (Vienne, 1895).

3. Ces décisions sont contenues dans le *Tomus ad Antiochenos*, *P. G.*, t. XXVI, col. 795.

d'après lesquels les évêques qui avaient faibli ne devaient pas rester en possession de leur charge. Du nombre de ces opposants furent Lucifer, évêque de Calaris en Sardaigne et Grégoire d'Elvire. On eut ainsi un mouvement schismatique qui eut des partisans en Sardaigne, à Rome, en Espagne, en Libye, et des affiliés en Orient. Après une période d'existence assez précaire, par suite de l'opposition des catholiques, ces séparatistes réussirent, en 383, à se faire reconnaître, par les empereurs, le droit à l'existence; ils sont ainsi désignés : « Qui communicant Gregorio Hispaniensi et Heraclidae Orientali[1] ». En 383, une douzaine d'années après la mort de Lucifer de Calaris, Grégoire était donc le chef du parti luciférien.

Voici le texte de la lettre qui nous intéresse :

« Domino sanctissimo fratri Gregorio episcopo Eusebius in Domino salutem[2].

Litteras sinceritatis tuae accepi, quibus, ut decet episcopum et Dei sacerdotem, transgressori te Osio didici restitisse, et plurimis cadentibus Arimino in communicatione Valentis et Ursacii et caeterorum, quos ipsi, agnito blasphemiae crimine, ante damnaverunt, tuum assensum denegasse, fidem scilicet servans, quam Patres Nicaeni scripserunt. Gratulamur tibi in hoc, gratulamur et nobis, quia hoc (cujus) proposito et hac fide pollens nostri dignatus es meminisse. Permanenti autem tibi in eadem confessione, et nullam cum hypocritis retinenti societatem, nostram tibi communicationem promitte. Quibus potes tractatibus, quanto labore praevales, transgressores objurga, infideles increpa, nihil metuens de regno saeculari, ut fecisti, quia potior est qui in nobis est, quam qui in hoc mundo. Nos vero tui consacerdotes tertio laborantes exsilio, hoc dicimus quod manifestum esse putavimus : quoniam omnis spes Ariomanitorum non in sua aut linito(?) consensu, sed in protectione pendet regni saecularis : ignorantes scripta, quia maledicti sunt qui spem habent in hominem. Nostrum autem adjutorium in nomine Domini, qui fecit caelum et terram. In passionibus perdurare cupimus, ut, secundum quod dictum est, in regno glorificari possimus. Dignare nobis scribere quid malos corrigendo profeceris, vel quantos fratres aut stantes agnoveris, aut ipse monendo correxeris. Salutant te omnes qui mecum sunt, maxime Diaconus; simulque petunt, ut cunctos lateri tuo fideliter adhaerentes nostro digneris obsequio salutare. »

Cette lettre aurait donc été écrite après le synode de Rimini, et avant l'édit de Julien rappelant les évêques exilés, c'est-à-dire en 360-361. Elle proviendrait d'Eusèbe de Verceil, un des évêques les plus en vue de ce temps, et serait adressée à Grégoire d'Elvire un évêque qu'aucun événement n'avait encore mis en évidence, et qui, ayant survécu vingt ans à Eusèbe, devait être plus jeune que lui. Ce sont là des circonstances avec lesquelles ne s'accorde pas très bien le contenu de la lettre.

Eusèbe formule son adhésion à la communion de Grégoire; il dit combien il a été flatté que ce dernier se soit souvenu de lui; il prodigue à son correspondant les marques de respect et même de vénération : « Sanctis-

1. C'est la réponse faite à la pétition des prêtres Faustinus et Marcellinus. Elle se trouve à la suite de la pétition, dans *P. L.*, t. XIII, col. 107, et dans O. Guenther, *op. cit.*, p. 45.
2. Dans les *Fragmenta ex opere historico* de saint Hilaire, *P. L.*, t. X, col. 713.

simo fratri Gregorio... hoc proposito et hac fide pollens nostri dignatus es meminisse... Dignare nobis scribere ». Ces formules et surtout l'épithète de *sanctissimus* ne sont pas communes dans la correspondance des évêques d'Occident, au IV^e^ siècle. De plus, Eusèbe attache la plus grande importance à l'intiative, à la constance et à l'activité de Grégoire : il l'engage à écrire des *tractatus* et le prie de le tenir au courant des résultats obtenus par lui; enfin il charge Eusèbe d'exprimer ses compliments à tous les fidèles de son parti : « ut cunctos *lateri tuo fideliter adhaerentes* nostro *digneris* obsequio salutare ».

Grégoire d'Elvire ne pouvait pas désirer une approbation plus complète de son attitude, ni une consécration plus entière de son importance. En réalité, c'est une mission, un rôle ecclésiastique que lui confère l'évêque de Verceil. En faisant ces constatations, on a tout de suite le sentiment que de telles déclarations ne correspondent nullement à l'état des choses en 360-361 ; en revanche, elles s'accordent très bien avec le rôle de Grégoire dans le schisme luciférien. Aussi en vient-on à soupçonner que notre lettre est un faux imaginé pour faire profiter le parti de Grégoire de l'adhésion d'un personnage aussi autorisé que l'évêque de Verceil. Dès lors on s'explique très bien le ton de la lettre, dans laquelle les rôles sont renversés, puisque c'est Eusèbe qui prodigue les marques de vénération à Grégoire.

L'hypothèse d'un faux étant très vraisemblable, il reste à la vérifier dans le détail. Et d'abord une comparaison s'impose, celle de notre lettre avec trois autres très authentiques, qui nous sont parvenues d'Eusèbe. Ces documents nous montrent le caractère de l'évêque de Verceil sous son vrai jour. Un court résumé [1] permet de juger du contraste qui existe entre ces trois lettres authentiques d'Eusèbe et la prétendue lettre à Grégoire d'Elvire. Une comparaison des textes est encore plus décisive. Le ton complimenteur et l'effacement qui caractérisent la lettre à Grégoire sont complètement étrangers à Eusèbe, dont la personnalité était rude et s'affirmait jusqu'à l'exagération.

1. La première lettre (*P. L.*, t. XII, col. 947) est la réponse adressée à l'empereur Constance, qui avait convoqué Eusèbe au concile de Milan de 355; le ton en est parfait mais exempt de faiblesse : « Quidquid, domine imperator, cum in praesentiam venero, justum fuerit visum et Domino placitum, id me facturum promitto. Deus te custodiat gloriosissime imperator. » La seconde (*Ibid.*) est une lettre écrite par Eusèbe pendant son exil à Scythopolis de Palestine. Il avait été confié à la garde de Patrophile, l'évêque arien de cette ville. D'abord logé avec plusieurs de ses prêtres et de ses diacres dans une maison de la ville, Eusèbe fut ensuite séparé de son clergé et installé dans un logement distinct, dans lequel il ne pouvait recevoir aucune visite. Eusèbe aurait donc été obligé de communiquer avec les ariens, et de recevoir d'eux sa nourriture. C'est une extrémité qu'il ne voulut pas accepter. Il écrivit à Patrophile qu'il ne prendrait aucun aliment jusqu'à ce qu'il eût reçu l'assurance écrite que ses prêtres pourraient le ravitailler, et qu'il serait libre de recevoir des visites. D'ailleurs Patrophile et ses gens ne pourraient répandre le bruit d'un suicide, car lui, Eusèbe, avait réussi à faire connaître sa résolution à des gens qui la communiqueraient au monde entier.

La troisième lettre (*Ibid.*, col. 950) est adressée par Eusèbe à ses fidèles, quelque temps après l'incident ci-dessus. Eusèbe, privé longtemps de nouvelles de son église de Verceil, en reçut enfin de nature à lui donner toute satisfaction. Ses diocésains lui restaient inviolablement attachés. De là une réponse admirable. Il remercie ses fidèles; il leur raconte ses épreuves et spécialement le conflit avec Patrophile; il insère le texte de l'ultimatum adressé à l'évêque arien, et c'est à cette circonstance que nous devons la conservation de ce document si curieux analysé plus haut; il raconte comment, fidèle à sa parole, il n'accepta aucun aliment de la main des ariens : après quatre jours d'abstinence, il fut reconduit de son logement dans la maison de ses prêtres, car les ariens craignaient de le voir mourir de faim. Enfin il engage ses diocésains à une fidélité inébranlable et leur fait les adieux les plus touchants.

La comparaison des textes conduit à un autre résultat. Elle nous montre que la lettre à Grégoire est une utilisation, un plagiat de la lettre à l'église de Verceil. Dans cette dernière, les salutations de la fin s'expliquent très bien. Eusèbe écrit à son clergé et à ses fidèles; il ne veut oublier personne, pas même les païens qui lui sont attachés. Il parle non seulement en son nom, mais à celui du groupe de clercs et de fidèles de Verceil qui sont en exil avec lui. Or le faussaire a transporté cette finale dans la prétendue lettre à Grégoire d'Elvire. Ainsi s'est fait que ce dernier reçoit pour lui et ses partisans les salutations de l'entourage d'Eusèbe, comme si les deux groupes de Scythopolis et d'Elvire avaient eu déjà d'étroites relations, ce qui est une hypothèse invraisemblable.

LETTRE A L'ÉGLISE DE VERCEIL.	LETTRE A GRÉGOIRE D'ELVIRE.
Ita in hac vos omnes, fratres, sed et sanctae sorores, filii et filiae, omnem sexum appello, omnem aetatem peto, ut hac contenti salutatione, nostro obsequio, etiam hos qui foris sunt, et nos dignantur diligere, salutare dignemini. Salutant vos fratres nostri qui mecum sunt, presbyteri et diacones, sed et omnes nostri : qui una mecum satis petunt, ut nostri memores, omnes vestros nostro dignemini obsequio salutare [2].	Dignare nobis scribere... Salutant te omnes qui mecum sunt, maxime *Diaconus* [1] (?) simulque petunt, ut cunctos lateri tuo fideliter adhaerentes nostro digneris obsequio salutare.

Voici une autre formule de la lettre à Grégoire qui provient de la lettre à l'église de Verceil :

Conventurum me scitote ecclesias... conventurum et Dei servos, ut ipsis concurrentibus, *orbis terrarum*, — quid fides integra quae ab universis catholicis episcopis comprobata est, ab Ariomanitis patiatur *quos ante damnavit* — possit agnoscere [3].	Litteras... accepi, quibus... te Osio didici restitisse, et plurimis cadentibus Arimino in communicatione Valentis et Ursacii et caeterorum, *quos ipsi*, agnito blasphemae crimine, *ante damnaverunt*, tuum assensum denegasse, fidem scilicet servans, quam Patres Nicaeni scripserunt.

On comprend très bien que la lettre à l'Église de Verceil, parle de la condamnation que le monde entier (l'église catholique) a faite à Nicée de l'arianisme avant que celui-ci persécutât les catholiques. Mais la lettre à Grégoire d'Elvire trahit la maladresse et le demi-succès d'une adaptation. D'ailleurs d'autres idées de la fausse lettre sont empruntées à la vraie : d'abord Eusèbe félicite Grégoire de sa fidélité (dignatus es meminisse) comme il félicite son église de Verceil; ensuite dans les deux lettres, il insiste sur l'avantage unique des ariens : ils ont l'appui du pouvoir séculier.

De plus des mots caractéristiques se retrouvent dans les deux lettres : « sinceritas tua... transgressor... Ariomanitae... » Enfin le faussaire a appliqué à Grégoire les termes de respect et de vénération qu'Eusèbe employait en s'adressant à son église de Verceil. On sait que, dès l'origine du christianisme, chaque assemblée de fidèles, chaque église particulière était

1. Cette mention de Diaconus n'est peut-être qu'une utilisation maladroite d'un renseignement fourni par la lettre à l'église de Verceil. Cette dernière fut portée en Italie « per Syrum diaconum ».
2. *P. L.*, t. XII, col. 954.
3. *P. L.*, t. XII, col. 951.

regardée comme l'assemblée des Saints : *Ecclesia sancta*. Dans la pensée des chrétiens, ce titre exprimait avant tout un idéal, et comme il s'adressait à une collectivité, on n'avait aucun scrupule de l'employer. Ainsi fait Eusèbe : de là les formules : « Sanctis in fide consistentibus populis... Sanctissimi fratres... salutare dignemini... » En appliquant ces mots à un particulier, à Grégoire d'Elvire, le faussaire pratiquait une transposition maladroite, mais qui convenait bien à son but : augmenter l'importance de Grégoire.

Ces constatations suffiraient à dénoncer la faussaire. La lettre authentique a été écrite à Scythopolis de Palestine, la fausse aurait été écrite dans l'exil d'Égypte, près d'Alexandrie. Comment admettre qu'Eusèbe en est venu à démarquer, d'aussi misérable façon, la lettre qu'il avait envoyée à son église, et a expédié ce plagiat à Grégoire d'Elvire? A chacun son bien, à Eusèbe, sa manière toute spontanée; au faussaire, sa pénible imitation. Ses habiletés même le trahissent. Nous savons par saint Jérôme que Grégoire d'Elvire a écrit des *tractatus* : « Gregorius... diversos mediocri sermone *tractatus* composuit [1]. » Le faussaire n'ignorait pas cette circonstance. Aussi fait-il dire par Eusèbe à Grégoire « quibus potes *tractatibus*, quanto labore praevales, transgressores objurga. » C'est à Eusèbe que Grégoire aurait dû non seulement l'idée, mais encore le nom de ses *tractatus*.

Mais l'ingéniosité du faussaire a été complètement en défaut sur deux points importants. On déduit d'un document très sûr que Grégoire d'Elvire est resté en Espagne pendant le concile de Rimini [2]. Or la prétendue lettre d'Eusèbe suppose la présence de l'évêque d'Elvire à Rimini, où il s'est refusé aux concessions faites par les évêques qui faiblissaient : « Didici... transgressori te Osio restitisse et plurimis *cadentibus* Arimino in communicatione Valentis et Ursacii... tuum *assensum* denegasse. » Cette phrase suppose que Grégoire assiste à la faiblesse ou à la chute des évêques et refuse d'y adhérer; en réalité, Grégoire, qui était resté en Espagne, a résisté, à leur retour, aux évêques qui avaient faibli à Rimini. La vérité historique demandait d'écrire *lapsis*. Ainsi aurait parlé Eusèbe de Verceil, s'il avait répondu à une lettre de Grégoire d'Elvire lui faisant connaître la situation réelle. Mais parce que cette correspondance est supposée, il n'est pas surprenant que le faussaire ait commis cette erreur. En voici une autre, mais qui est moins marquée. D'après la prétendue lettre, en 360-361, Eusèbe ne sait rien de la mort d'Osius, que l'on place à la fin de 358. Il répond pourtant à une lettre dans laquelle Grégoire n'a pas dû manquer de mentionner cet événement : ici encore le plagiaire est en défaut [3].

On est donc amené à considérer comme apocryphe cette lettre d'Eusèbe à Grégoire. C'est un document imaginé pour faire sanctionner par l'évêque de Verceil le schisme et l'obstination de l'évêque d'Elvire : « Permanenti autem tibi in eadem confessione, et nullam cum hypocritis retinenti societatem, nostram tibi communicationem promitte. » Quelles raisons spéciales avaient les luciférien pour se réclamer d'Eusèbe? Tout d'abord

1. S. HIERONYMUS, *Liber de viris illustribus*, cap. 105, dans *P. L.*, t. XXIII, col. 703.

2. C'est le *Libellus precum* déjà cité, *P. L.*, t. XIII, col. 91 A. et O. GUENTHER, *op. cit.*, p. 17. Cf. à ce sujet, G. KRUEGER, *Lucifer Bischof von Calaris*, p. 78-79 (Leipzig, 1886).

3. M. LOOFS a écrit dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* VIII [3], p. 382 : « On ne peut pas conclure de la lettre d'Eusèbe à Grégoire qu'Osius vivait encore à l'époque du concile de Rimini. » Cette opinion s'explique par ce fait que M. Loofs, croyant à l'authenticité de la lettre, n'a pas voulu mettre celle-ci en opposition avec les faits connus par ailleurs.

l'autorité qui appartenait à l'évêque de Verceil, en sa qualité de défenseur de la foi de Nicée; c'est ensuite la nécessité où l'on se trouvait d'atténuer ou de supprimer une objection gênante. Les luciférien s s'organisaient en groupes séparés, parce qu'ils n'admettaient pas les mesures indulgentes adoptées par le synode d'Alexandrie de 362 et par le pape Libère, pour la réconciliation des évêques qui avaient fléchi pendant la persécution arienne. Or Eusèbe de Verceil avait été un des signataires des décisions d'Alexandrie de 362, et en avait poursuivi énergiquement l'application. Il y avait donc un grand avantage à faire confirmer Grégoire d'Elvire dans ses vues rigoristes, par Eusèbe de Verceil.

Quant aux fausses lettres[1] attribuées au pape Libère, elles sont au nombre de quatre : l'une, *Studens paci* aurait été écrite de Rome, et déclare que saint Athanase est en dehors de la communion catholique. Les trois autres sont écrites de l'exil de Bérée; Libère y demande, dans les termes les plus humbles, l'autorisation de revenir dans son évêché de Rome. Il déclare, de plus, abandonner Athanase et accepter la communion des chefs du parti arien.

* * *

On vient de voir que la fausse lettre de Grégoire d'Elvire, d'une part, et les quatre fausses lettres de Libère, de l'autre, sont composées d'après un système différent. Tandis que le pseudo-Eusèbe a pris la peine de lire et de copier des lettres authentiques d'Eusèbe, le pseudo-Libère y a mis moins d'artifice : il a fabriqué de toutes pièces des documents qui trahissent toute sa pauvreté d'invention. On doit donc admettre que les deux catégories de fausses lettres ne sont pas de l'interpolateur et qu'une catégorie ou peut-être les deux existaient avant la date où a eu lieu l'interpolation.

Jusqu'ici nous avons démontré le fait de l'interpolation, uniquement d'une manière indirecte. L'ensemble des *Fragmenta ex opere historico* étant reconnu comme l'œuvre de saint Hilaire et ne contenant que des pièces authentiques, les cinq fausses lettres avec les courts commentaires qui les accompagnent, doivent être regardées comme une interpolation. Cette conséquence est très vraisemblable. On admettra difficilement que saint Hilaire ait pu être trompé par les faux grossiers de pseudo-Libère, et même par le plagiat habile de pseudo-Eusèbe : on sait en effet que saint Hilaire a eu des relations avec l'évêque de Verceil et a connu ses sentiments. Mais, pour ce qui regarde le fait de l'interpolation, nous n'en sommes pas réduits à des arguments de vraisemblance. Dans deux cas, on peut surprendre l'interpolateur sur le fait même de la substitution des documents.

Le premier cas est celui de la lettre *Studens paci* de pseudo-Libère. Elle a été substituée à une lettre authentique de Libère et dont la teneur était tout opposée. Ainsi s'explique que la fausse lettre, qui forme le paragraphe 1 du fragment IV, est en opposition absolue avec le paragraphe 2, qui contient le commentaire de saint Hilaire sur le document précédent[2]. Ce commentaire s'appliquait à la lettre qui a disparu et non pas à celle qu'on a substituée à cet endroit.

En second lieu, on peut montrer que la lettre de pseudo Eusèbe est une

1. La référence en est donnée, p. 223 n. 2. et 3. avec celle de la discussion d'Hefele sur ces mêmes lettres.
2. *P. L.*, t. X. col. 681. § 2.

interpolation, et cela, par la place qu'elle occupe dans le fragment XI, à la suite de la lettre du concile de Paris de 360-361. Cette juxtaposition des documents est remarquable, et rappelle des événements attestés par saint Augustin. Dans son *Contra Parmenianum*[1], celui-ci nous a conservé le souvenir de délibérations conciliaires qui ont eu lieu en Espagne et en Gaule, au sujet du jugement à porter sur la doctrine et, par suite, sur la mémoire d'Osius. Tandis que les Espagnols s'étaient montrés très sévères et avaient condamné Osius, l'épiscopat de la Gaule s'était montré indulgent et l'avait absous. Saint Augustin est le seul à nous avoir transmis le souvenir de ces faits. Ils intéressaient au premier chef les partisans du schisme lucifé-rien, qui a eu son origine dans le refus de certains évêques de réhabiliter Osius et les évêques qui avaient failli à Rimini. Ils intéressaient spéciale-ment Grégoire d'Elvire, dont le schisme avait commencé par une opposi tion irréductible à Osius.

A quelle époque se placent ces délibérations conciliaires d'Espagne et des Gaules, au sujet d'Osius? Pour répondre, on ne saurait invoquer au-cune donnée précise. Mais un fait mérite considération. Le seul concile que l'on sache avoir siégé en Gaule, de 359 à 384, est celui de Paris de 360-361. Il est vraisemblable d'attribuer à ce concile l'examen de l'affaire d'Osius, dont nous parle saint Augustin. A cette date, en effet, deux ou trois ans après la mort d'Osius, l'opposition de Grégoire d'Elvire à la mémoire d'O-sius, et à ceux qui acceptaient la communion posthume d'Osius, était complétement dessinée, et cette affaire était assez importante pour que le concile de Paris s'en occupât.

Des vraisemblances très fortes nous amènent donc à rapprocher le con-cile de Paris de 360-361 et la décision relative à Osius. Or ce rapproche-ment est, pour ainsi dire, matérialisé dans le fragment XI de saint Hilaire. Des deux documents qui composent ce fragment, le premier est une lettre synodale du concile de Paris *ad Orientales episcopos*; le second est la lettre de pseudo-Eusèbe. Or l'objet principal de cette lettre est d'encourager Grégoire d'Elvire dans son opposition à Osius. La juxtaposition de ces deux documents ne saurait être fortuite. Elle nous montre que, dans l'esprit de l'auteur du fragment XI, il y avait une relation entre le concile de Paris et le jugement sur Osius. Quelle était cette relation? Saint Augustin nous le dit : un concile des Gaules, — et nous pouvons maintenant dire — celui de Paris s'est refusé à condamner et a même absous la mémoire d'Osius.

La décision du concile de Paris ayant été telle, elle aura sans doute pris la forme d'une lettre aux évêques d'Espagne. Et il est bien évident que saint Hilaire n'a pu manquer de citer ou de mentionner cette décision, à la suite de la lettre *ad Orientales episcopos*, contenue dans le fragment XI, car cette décision était très importante. Mais cette décision n'en était que plus désagréable pour l'interpolateur qui s'intéressait à Grégoire d'Elvire, car elle était la condamnation du schisme de cet évêque. Ainsi s'est fait que cet interpolateur a supprimé la décision du concile de Paris en fa-veur d'Osius, et y a substitué la prétendue lettre d'Eusèbe qui réprouvait Osius. L'interpolateur a-t-il trouvé cette lettre toute faite ou l'a-t-il fabriquée? On ne saurait dire et la question a d'ailleurs peu d'importance. Il nous suffit d'expliquer pourquoi la fausse lettre d'Eusèbe se trouve à la suite de la lettre synodale du concile de Paris. A cet endroit, il y a eu substitution de

1. *Contra Parmenianum*, I, 7, dans *P. L.*, t. XLIII, col. 38.

documents, absolument comme, à un autre endroit, nous en avons constaté une autre, au sujet de la lettre *Studens paci*.

L'AUTEUR DE L'INTERPOLATION ET CELUI DES FAUSSES LETTRES.

Quand on a constaté le fait de l'interpolation de fausses lettres dans les *Fragmenta ex opere historico* de saint Hilaire, deux questions se posent : 1° qui a interpolé le texte de saint Hilaire ; 2° qui est l'auteur des fausses lettres? Il y a là deux questions distinctes *a priori*, et en fait, nous avons déjà vu que les lettres de pseudo-Libère d'une part et celle de pseudo-Eusèbe, de l'autre, ne peuvent pas être d'un même auteur.

Et d'abord, qui a interpolé le texte de saint Hilaire? A moins de preuve du contraire, on doit admettre que c'est un auteur unique, car c'est l'hypothèse la moins compliquée. Or elle se recommande encore par ce fait, que, pour la lettre *Studens paci* de pseudo-Libère et pour la lettre de pseudo-Eusèbe, le procédé de l'interpolateur est le même ; c'est celui de la substitution de documents. Quel peut bien être cet auteur unique? Comme toujours, *is fecit cui prodest*. Or qui avait intérêt à discréditer *simultanément* Osius et le pape Libère? Ce ne pouvait être qu'un tenant du schisme luciférien. S'il s'agissait uniquement de lettres disqualifiant Libère, on pourrait penser à un interpolateur partisan du schisme félicien, c'est-à-dire de l'antipape Félix, nommé à Rome par Constance, pendant l'exil de Libère. Il y a eu en effet à Rome, jusqu'à l'expulsion de Félix par le peuple, de graves conflits entre l'évêque légitime et l'intrus. Un félicien aurait donc eu de bonnes raisons pour interpoler dans saint Hilaire, de fausses lettres de Libère. On pourrait aussi penser à un faussaire arien. Mais l'interpolateur voulait en même temps disqualifier Libère, puis Osius et par surcroît recommander Grégoire d'Elvire. Or un schismatique félicien ou un arien n'avait aucun motif de s'intéresser à ces deux derniers résultats. Il ne pouvait y avoir rien de commun entre les rigoristes comme Lucifer de Calaris et Grégoire d'Elvire, d'un côté, et le parti de Félix, de cet évêque de Rome qui, aussi faible pour le moins que Libère, n'avait pas les titres de légitimité de ce dernier.

Tout autre était le cas d'un luciférien. Car celui-ci avait intérêt à disqualifier Libère, puis Osius et à recommander Grégoire d'Elvire. La chose est claire pour ces deux derniers résultats, car la première occasion du schisme luciférien avait été l'opposition faite à Osius par Grégoire d'Elvire. Mais Libère n'était pas moins antipathique qu'Osius aux yeux d'un luciférien, car ce pape avait adopté et imposait autour de lui la politique indulgente qui révoltait les rigoristes. De plus, les luciférians ont eu au moins deux évêques successifs[1] à Rome. De ce fait, il y a dû y avoir, et il y a eu, en effet, des conflits entre l'évêque légitime et l'évêque luciférien de Rome. L'incident dont le souvenir s'est conservé se place sous le pontificat de Damase, successeur de Libère; mais les difficultés dataient de plus loin. D'ailleurs quelle était, pour un luciférien de Rome, la meilleure manière de justifier son attitude? C'était de rappeler et, surtout, d'exagérer les faiblesses de Libère. Nous savons d'ailleurs par le même *Libel-*

1. MARCELLINUS et FAUSTINUS, *Libellus precum*, L'évêque Aurelius, dans *Libellus precum*, *P. L.*, t. XIII, col. 98. L'évêque Ephesius et son conflit avec Damase : *Ibid.*, col. 99 et suiv.

lus precum qué l'évêque luciférien de Rome, Aurelius, était en rapports de communion avec Grégoire d'Elvire. Tout bon luciférien devait donc faire opposition et à Osius et à Libère : or cette double antipathie a inspiré notre interpolateur qui devait donc être luciférien.

Mais, et c'est la seconde question à résoudre, à qui attribuer la composition des fausses lettres? De qui l'interpolateur tenait-il ces documents? Il n'y a pas de doute pour la lettre de pseudo-Eusèbe; elle est d'un luciférien qui travaillait pour Grégoire d'Elvire[1]. Quant aux lettres de pseudo-Libère, on ne saurait être aussi affirmatif. Comme on l'a vu, les schismatiques féliciens, tout comme les luciférien, avaient de bonnes raisons pour disqualifier Libère. Les fausses lettres peuvent fort bien venir d'un partisan de Félix ou même d'un arien.

Quoi qu'il en soit de l'auteur des lettres de Libère, on est amené à s'expliquer ainsi le remaniement de l'ouvrage de saint Hilaire sur les conciles de Rimini et de Séleucie. Ce livre était l'exposé, et par le fait même, la justification de la politique indulgente de saint Athanase, de Libère et d'Eusèbe de Verceil, à l'égard des évêques qui avaient faibli pendant la persécution arienne. Pour ce motif, le livre de saint Hilaire était particulièrement défavorable aux luciférien, dont le schisme consistait dans une opposition à cette politique indulgente. Ainsi s'est fait qu'un luciférien ait songé à modifier le témoignage d'un livre aussi gênant et cela, en pratiquant d'opportunes substitutions de textes. A quelle époque placer ce travail? Evidemment, à une date où le schisme luciférien existait encore, avant la fin du IV[e] siècle.

Saint Jérôme, en effet, vers 392, a transcrit un renseignement qui provient des fausses lettres. Il écrit : « Fortunatianus... Aquileiensis episcopus... in hoc habetur detestabilis, quod Liberium, Romanae urbis episcopum, pro fide ad exsilium pergentem, primus sollicitavit ac fregit et ad subscriptionem haereseos compulit[2]. » Si ce renseignement est exact, on ne comprend plus pourquoi Libère, qui donnait ainsi toute satisfaction à Constance, n'est pas aussitôt revenu à Rome; ni surtout pourquoi son exil a duré trois ans, après sa soumission. En réalité, ce renseignement dépend des fausses lettres : dans deux d'entre elles Fortunatien a un rôle qui a donné naissance au bruit enregistré par saint Jérôme.

Le hasard a fait que ni le texte authentique de saint Hilaire, ni le texte intégral de l'interpolateur ne nous sont parvenus. Nous en sommes réduits à utiliser des extraits, d'ailleurs fort abondants, de l'ouvrage interpolé. De ce fait, nous avons perdu des documents authentiques, qui étaient cités par saint Hilaire, mais aussi, sans doute, des faux documents insérés par l'interpolateur. Dans ces conditions, il est impossible de se rendre compte du caractère général de l'interpolation. Celle-ci utilisait sans doute plusieurs des fausses pièces qui avaient été fabriquées au cours de ces controverses, et dont quelques-unes, comme les fausses lettres d'Osius, provenaient du parti arien. En somme, dans cette enquête, un seul résultat interesse notre étude. Trois partis au moins, les ariens, les féliciens et les luciférien ont travaillé à fausser l'histoire de Libère.

1. Certains indices, qu'il y aurait intérêt à suivre, font croire que ce lucifé rien est le prêtre Faustinus.
2. S. HIERONYMUS, *Liber de viris illustribus*, cap. 97 dans *P. L.*, t. XXIII, col. 697.

A une époque où des impostures très fortes ont pu réussir, il était à craindre que la mémoire de Libère se ressentit longtemps de ces campagnes de diffamation. C'est ce qui est arrivé. Comme on l'a vu plus haut, saint Jérôme a été, d'une façon directe ou indirecte, victime des supercheries littéraires du pseudo-Libère. La légende défavorable à Libère trouvant de plus en plus crédit, a pris place, au début du VI[e] siècle, dans le *Liber Pontificalis*. Par l'intermédiaire de ce livre si répandu et si autorisé, elle s'est imposée, pendant le moyen âge, aux historiens et aux hagiographes: aujourd'hui encore, elle n'a pas perdu tout crédit sur certains esprits. Nous voici amenés à la dernière partie de cette étude.

LES LÉGENDES DE LIBÈRE ET DE FÉLIX DANS LE « LIBER PONTIFICALIS ».

Il va sans dire que l'enquête qui nous reste à faire, sera, forcément et avec grand avantage, tributaire de l'édition du *Liber Pontificalis* de M[gr] Duchesne. Ici comme toujours, le savant historien a fait des constatations définitives. Mais peut-être, dans le cas présent, est-il possible d'ajouter quelques compléments utiles à l'exposé qu'il a donné. D'ailleurs la question qui nous occupe était secondaire dans l'explication du *Liber Pontificalis*, et M[gr] Duchesne a pris soin de dire qu'il ne s'appliquerait pas à l'épuiser. Le complément que nous voudrions ajouter au commentaire de M[gr] Duchesne consiste à marquer l'influence des lettres de pseudo-Libère dans la formation des légendes de Libère et de Félix du *Liber Pontificalis*. La mention de ces fausses lettres a été négligée par M[gr] Duchesne.

Voici le résumé de la notice de Libère[1]. Le pape, ne voulant pas adhérer à l'hérésie arienne, fut envoyé en exil par l'empereur Constance, et il y demeura trois ans. Avant son départ de Rome, il avait choisi comme son successeur et consacré le prêtre Félix. Mais celui-ci ayant condamné Ursace et Valens, deux ariens, prêtres du clergé de Rome, se fit ainsi deux puissants ennemis. Les deux prêtres obtinrent de Constance que Libère fût remis en liberté. Libère revint donc à Rome, et rentra en possession de son siège, grâce à un concile convoqué par Constance. Ursace et Valens. Ce concile rétablit Libère et déposa Félix, qui se retira dans une propriété, sur la voie de Porto. Sa mort, qui semble n'avoir pas été violente, arriva le 29 juillet. Quant à Libère, grâce à l'appui de l'empereur et des ariens, il fut le maître de Rome et persécuta cruellement les catholiques, qui étaient partisans de Félix.

D'après la notice de Félix, ce pape déclara hérétique l'empereur Constance. Aussi fut-il condamné, par ce même empereur, à subir la peine capitale. Son supplice eut lieu en même temps que celui de plusieurs clercs et fidèles, près des murs de Rome et de l'aqueduc de Trajan. Le 13 novembre son corps fut déposé, par Damase, dans une basilique de la voie Aurélienne, où il est honoré comme martyr.

Comme on le voit, ces deux notices ont ceci de commun qu'elles sont inconciliables avec l'histoire la mieux établie. La mort de Félix, qui est survenue le 22 novembre 365, est placée dans la première notice au 29 juillet, et, dans la seconde, au 13 novembre. De plus, Libère y est sacrifié

1. L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, I. Paris, 1888. La notice de Libère se trouve p. 83 et p. 207 de cet ouvrage. Celle de Félix est à la suite.

à Félix; le pape légitime est donné comme hérétique; l'antipape devient l'évêque catholique. Les rôles sont intervertis : c'est tout l'opposé de l'histoire véritable. Comment expliquer un pareil renversement des données réelles?

En expliquant séparément les deux notices. Et d'abord, plus le temps a marché, plus les souvenirs réels du pontificat de Libère se sont effacés, et plus a été grand le crédit des fausses lettres qui représentaient le pape dans une fâcheuse attitude. Déjà les sévérités de Saint Jérôme pour Libère se ressentent beaucoup de l'impression laissée par les fausses lettres. Cette impression est allée s'aggravant, et l'on peut en noter l'influence dans la notice de Libère du *Liber Pontificalis*. Une des fausses lettres est adressée à Ursace et Valens; or ces deux personnages jouent un rôle de premier ordre dans la notice de Libère, et, rencontre curieuse, ce rôle est celui-là même que la fausse lettre engageait Ursace et Valens à jouer. Libère dit dans la fausse lettre : « Magnum enim solatium vobis in die retributionis acquiretis, *si per vos, pax ecclesiae Romanae fuerit reddita*[1] ». Or dans la notice de Libère, ce sont Ursace et Valens qui obtiennent la mise en liberté du pape, et qui convoquent le concile dans lequel Félix est déposé.

Manifestement, c'est la fausse lettre qui a créé la légende d'après laquelle Libère a dû son rétablissement à Ursace et à Valens. Quant à Félix, cette même notice de Libère le présente sous un jour favorable. C'est Libère lui-même qui l'aurait sacré en qualité de son successeur, avant de partir pour l'exil. Enfin, il aurait été enseveli sur la voie de Porto, le 29 juillet, dans un domaine qu'il possédait. Ces deux indications sont contraires aux faits, car 1° Libère n'avait pas sacré Félix; bien plus, le clergé romain et Félix lui-même avaient juré de n'avoir d'autre évêque que Libère : l'élévation de Félix fut donc le résultat d'un manque de parole. Comment a-t-on été amené à se représenter Félix comme installé par Libère lui-même? On ne saurait le dire : 2° La date du 29 juillet, donnée comme celle de la mort de Félix est inexacte. Nous savons par un document de première valeur[2] que Félix est mort le 22 novembre. D'où vient cette seconde déformation? De ce fait que l'antipape Félix, enseveli à la voie de Porto a été identifié avec un célèbre martyr Félix, dont on célébrait la fête, le 29 juillet[3]. Il semble bien que, dans la notice de Libère, l'identification de Félix avec le martyr de la voie de Porto, loin de constituer la donnée initiale, est surajoutée. Il n'est pas question de la mort violente de Félix, ni d'une persécution sanglante des partisans de Félix. En revanche, le rôle d'Ursace et de Valens commande toute la notice : or c'est une donnée fournie par la fausse lettre de Libère.

S'il en est ainsi, la notice de Libère nous a conservé deux espèces de renseignements : 1° des renseignements relatifs à Libère, qui dépendent des fausses lettres; 2° l'identification de Félix avec le martyr du même nom de la voie de Porto. Mais cette identification est suggérée plutôt qu'affirmée; en tout cas, c'est une donnée juxtaposée, extérieure, pour ainsi dire, à la notice. On peut donner en preuve les *Gesta Eusebii presbyteri*[4]. Ce texte dépend de la notice de Libère du *Liber Pontificalis*. Eusèbe est

1. *P. L.*, t. X, col. 694.
2. C'est le texte qui précède le *Libellus precum*, dans *P. L.*, t. XIII, col. 81.
3. L. DUCHESNE, *op. cit.*, p. CXXIII.
4. Ils se trouvent dans les *Acta Sanctorum Augusti, tomus III*, p. 165 et suiv. (Paris, 1867). L'auteur des *Gesta Eusebii* lisait un *Liber Pontificalis* dans lequel Félix n'avait pas de notice.

donné comme un prêtre appartenant à la communion de Félix, et ce dernier est représenté comme vaquant à la prière dans sa propriété de Porto. Pas un mot ne fait croire que l'auteur des *Gesta Eusebii* regardât Félix comme ayant été martyr, du fait de la persécution de Constance. L'hostilité contre Libère n'en est pas moins marquée pour cela.

Ainsi donc, ni dans la notice de Libère, ni dans les *Gesta Eusebii presbyteri*, l'identification de l'antipape Félix avec le martyr Félix de la voie de Porto n'est entrée dans la trame du récit; elle apparaît comme une donnée nouvelle à côté d'autres plus anciennes. Mais il est bien clair que cette donnée tendra désormais à relever Félix. Quant à la mémoire de Libère, elle se ressentait de plus en plus des suites fâcheuses des fausses lettres.

La première rédaction du *Liber Pontificalis* ne contenait pas de notice sur Félix. Celui-ci était seulement mentionné dans la notice de Libère. Mais la réhabilitation de Félix progressant toujours, on en vint à lui donner une notice. Dans cette dernière, l'identification de l'antipape, non plus avec le martyr Félix de la voie de Porto, mais avec celui de la voie Aurélienne[1], est faite; c'est la donnée initiale, celle qui commande tout le récit, et celui-ci constitue une légende récente, indépendante de la première.

Il semble donc que les notices du *Liber Pontificalis* sur Libère et sur Félix s'expliquent de la sorte. Elles sont le résultat de deux mouvements indépendants : 1° du dénigrement croissant de la mémoire de Libère, par suite des fausses lettres; et 2° de la réhabilitation de Félix, par suite d'une confusion de Félix avec le martyr de même nom de la voie de Porto (notice de Libère) et de la voie Aurélienne (notice de Félix).

Pour Mgr Duchesne, qui ne mentionne pas les lettres de Pseudo-Libère, l'abaissement de Libère et l'exaltation de Félix auraient été le résultat d'un mouvement de bascule : « Du moment où Félix devenait un saint illustre, Libère, son adversaire, ne pouvait manquer d'être flétri[2]. » Cette formule contient beaucoup de vrai, mais il semble qu'elle soit insuffisante. Libère a été flétri avant qu'on identifiât l'antipape Félix avec un martyr. La notice de Libère, dont le fond est antérieur à l'identification de l'antipape avec le martyr, nous montre déjà, comme un fait accompli, le renversement des rôles de Libère et de Félix. De plus, la notice de Félix, qui représente le second stade de la légende, ne mentionne pas Libère, et si, comme nous croyons l'avoir démontré, les notices de Libère et de Félix sont indépendantes, on ne voit pas, par les textes du VI^e^ siècle, que le noircissement de la mémoire de Libère ait été particulièrement aggravé, par le fait nouveau de la canonisation de Félix. Mais cette aggravation devait nécessairement se produire avec le temps, et c'est ce qui a eu lieu. D'ailleurs la fausse identification de l'antipape avec l'un ou l'autre des martyrs Félix n'a-t-elle pas été facilitée par la mauvaise réputation que Libère devait à des documents apocryphes? Il est permis de le penser. Et l'on serait ainsi amené à constater, une fois de plus, le succès surprenant d'une imposture assez grossière, de celle des lettres pseudo-libériennes.

Louis SALTET.

1. L. DUCHESNE, *op. cit.*, p. CXXV.
2. *Ibid.*, p. CXXIII.

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DE LA RÉDEMPTION

THÈSE DE M. L'ABBÉ RIVIÈRE

Le jeudi 2 mars, M. l'abbé Rivière, professeur au grand séminaire d'Albi, licencié ès-lettres, a soutenu sa thèse pour le doctorat en théologie, devant le jury de notre faculté, composé, pour la circonstance, de Mgr le Recteur, de MM. Saltet, Portalié, Hackspill, professeurs de la faculté, et de M. l'abbé Brunhes, professeur au grand séminaire de Saint-Flour.

Le jury était présidé par Mgr Mignot, archevêque d'Albi.

La soutenance avait lieu dans la salle des exercices du grand séminaire d'Albi.

La parole est donnée à M. l'abbé Rivière pour exposer le sujet de sa thèse :

Le dogme de la Rédemption est essentiellement constitué par une signification objective de la mort du Sauveur en vue de la rémission de nos péchés. Il s'exprime aujourd'hui dans la doctrine théologique de la *satisfactio vicaria*, qui peut se réduire à ces deux propositions : Jésus-Christ par sa mort a satisfait à la justice divine pour nos péchés : il était même le seul qui pût fournir une satisfaction adéquate. Nos adversaires, non contents d'attaquer cette doctrine par la raison, s'efforcent maintenant d'en détruire, au nom de l'histoire, les bases traditionnelles. Depuis Ritschl jusqu'à MM. Harnack et Sabatier, une vue générale tend à s'acclimater chez les historiens du dogme, d'après laquelle la doctrine de la satisfaction, introduite par saint Anselme au XIe siècle, serait inconnue des Pères. D'où la nécessité, pour maintenir les fondements de notre dogme, d'en retracer le développement historique.

Le développement comprend trois grandes périodes : la période scripturaire ou de révélation; la période patristique ou de développement : la période du Moyen Age ou d'élaboration théologique.

Parmi les écrivains inspirés, saint Paul a fait de la Rédemption sa doctrine capitale. Il présente la mort de Jésus-Christ comme l'expiation préparée par Dieu de nos fautes et comme un acte d'obéissance réparatrice, esquissant ainsi les formes principales du réalisme rédempteur. On retrouve des vues analogues, quoique moins profondes, dans l'Épître aux Hébreux, dans les écrits de saint Pierre et de saint Jean. Le salut par la Croix apparait ainsi comme la foi unanime de la primitive Église, d'où saint Paul d'ailleurs déclare l'avoir reçue (*I Cor.* xv, 3). Cette foi se fonde elle-même sur l'enseignement de Jésus qui déclare en deux circonstances solennelles qu'il donne sa vie « en rançon pour beaucoup » : que son sang est le sacrifice de l'alliance nouvelle, versé pour la rémission des péchés. Ces divers textes, s'ils ne présentent pas une théologie proprement

dite, affirment d'une manière évidente la surnaturelle efficacité de la Croix.

Chez les Pères, il y a lieu de distinguer entre Grecs et Latins. Plusieurs Pères grecs dominés par un conception spéculative et mystique du salut, envisagent surtout la restauration et déification de notre nature, qu'ils rattachent à la seule Incarnation. Cette idée, développée déjà par saint Irénée, préside aux synthèses d'Athanase et de Grégoire de Nysse. Dans cette perspective, la mort du Sauveur, sans être supprimée, est mise au second plan; et naturellement, c'est la seule doctrine que connaissent nos adversaires. Ils oublient que parallèlement, dans les écrits d'Origène, d'Eusèbe de Césarée, de Cyrille de Jérusalem jusqu'à saint Jean Chrysostome, se maintient et se développe le réalisme traditionnel, qui rattache notre salut à la mort du Sauveur. Cyrille d'Alexandrie réalise la fusion des deux tendances. Chez les Pères Latins la spéculation occupe peu de place : dès le premier instant, le réalisme apparait plus ferme et se développe sans obstacle sur les bases scripturaires, depuis Tertullien jusqu'à saint Ambroise. Saint Augustin en donne la forme synthétique, que ses successeurs ne font guère que répéter. — D'une manière générale, les Pères n'ont pas sur la Rédemption une doctrine uniforme, ni un système didactique, mais de nombreux développements qui roulent autour des deux idées de substitution pénale et de sacrifice expiatoire.

Il était réservé à la Scolastique de classer ces divers éléments. Ce fut l'œuvre de saint Anselme, dont le *Cur Deus homo* formule avec une puissante logique la doctrine de la satisfaction; mais il fut entraîné par sa dialectique à quelques excès, notamment à présenter la Rédemption comme nécessaire. Au XII^e^ siècle, Abélard, en vrai précurseur des modernes rationalistes, ne voit dans la mort de Jésus-Christ qu'une excitation à l'amour. Contre lui, saint Bernard et Hugues de Saint Victor défendent la foi orthodoxe à l'aide du système de saint Anselme, qui devient ainsi la doctrine de l'Ecole et reçoit au XIII^e^ siècle de saint Bonaventure et de saint Thomas les nuances actuelles.

A côté de ce courant principal d'idées, se place une question accessoire qui occupe une grande place dans la tradition patristique, la question des droits du démon. L'humanité en effet était tombée par le péché sous le joug du démon : on a cherché comment la mort du Sauveur a dépouillé Satan de son empire. Quelques Pères ont cru que le sang de Jésus-Christ fut la rançon payée au diable pour notre délivrance. Théorie grossière, nettement combattue par Grégoire de Nazianze et bientôt discréditée. La plupart ont dit depuis avec saint Augustin que le démon abusa de ses droits en mettant à mort l'Innocent, et ce crime lui fit très justement perdre son pouvoir. Cette défaite de Satan est d'ailleurs exprimée en de multiples métaphores d'un goût douteux. Au moyen âge saint Anselme et Abélard s'accordent à critiquer les droits du démon, qui, après quelques hésitations, sont définitivement écartés de la théologie.

Nos adversaires voudraient, à tort, faire de cette question du démon, que par surcroit ils défigurent, la pensée unique des Pères. C'est un protestant M. Grétillat, qui, avec beaucoup de justesse, la présente comme une « excroissance ». Le mot est à retenir, qui exprime bien le caractère parasite de cette doctrine et souligne, par le fait, le développement authentique et continu du germe évangélique qui s'épanouit comme en un solide tronc doctrinal dans la théologie actuelle de la Rédemption.

M. Portalié ouvre la discussion en rendant hommage au mérite de cette *Histoire du dogme de la Rédemption*. Une érudition étendue et pré-

cise, des vues générales qui dominent les faits ou les textes et en montrent l'enchaînement, une critique pénétrante des textes qui venge les Pères des accusations inspirées souvent par les préjugés ou le parti pris, et en même temps la sincérité qui reconnaît les défaillances de leur pensée, enfin un sens délicat du développement dogmatique qui découvre, à travers la continuité du dogme immuable dans son fond, le progrès continu des explications patristiques et en détermine les phases principales depuis saint Paul jusqu'à la théologie anselmienne, tout cela fait de ce travail une contribution à la théologie historique si heureusement restaurée en France en ces dernières années. Des ouvrages de ce genre nous permettent de le constater, l'histoire des Dogmes qui, née en France avec Petau, a été, au siècle dernier, l'apanage trop exclusif de l'Allemagne, refleurit à nouveau dans notre pays; et, on peut l'espérer, elle y gagnera d'être plus à l'abri de l'*a priori*, de s'avancer par des voies plus lumineuses et plus sûres.

M. Portalié porte ensuite la discussion sur la dernière partie de la thèse, la rançon payée au démon. Sur ce point encore il félicite M. Rivière d'avoir circonscrit le problème et établi, contrairement aux affirmations de Ritschl, que « cette conception grossière des droits du démon *ne fut à aucun moment universelle dans l'Église* »; il s'agit tout au plus de six ou sept noms au IIIe et IVe siècle; et encore plusieurs, comme Irénée, sont-ils douteux. De plus M. Rivière constate que cette théorie ne fut exclusive chez aucun Père, et enregistre l'aveu de Dorner : « Aucun des Pères importants n'a prétendu enfermer dans cette idée toute la signification de la mort du Christ ». Grégoire de Nysse et avant lui Origène, qui paraissent les théoriciens de cette idée, ont également développé le sacrifice expiatoire du Christ, victime se substituant aux vrais coupables. Si donc M. Portalié prend la défense des six ou sept Pères chez lesquels M. Rivière croit constater cette erreur, ce n'est point en faveur du dogme qui n'a rien à redouter de l'erreur de quelques Pères, ni même en faveur de ces Pères eux-mêmes, puisqu'il reconnaît chez plusieurs d'entre eux, Origène, par exemple, ou même Grégoire de Nysse, des erreurs bien autrement graves, c'est purement dans l'intérêt de la vérité historique. Il est persuadé que les textes, si on les étudie intégralement, forcent à reconnaître que les Pères incriminés ont voulu seulement, tout comme leurs successeurs, dramatiser la mort rédemptrice, peindre Satan avide d'une proie exceptionnelle, peindre Jésus se livrant au démon, se laissant mettre à mort par lui, peindre enfin Satan vaincu et les hommes délivrés de son joug par le sang qu'il a versé lui-même, mais que Jésus a offert à son Père, non au démon. En un mot le sang du Christ a été abandonné au démon en ce sens qu'il a été versé *par lui*, non *pour lui*.

Le débat roule en particulier sur un texte de saint Irénée et un autre de saint Grégoire de Nysse. M. Portalié appuie son interprétation sur les faits suivants : Irénée, Grégoire de Nysse, Origène lui-même nient expressément tout droit du démon sur l'homme : le démon est, par la permission de Dieu, le bourreau de l'homme, non son maître légitime; c'est renverser la base même de toute la théorie. Ils affirment très nettement le sacrifice propitiatoire offert à Dieu par Jésus à son Père : comment la même victime serait-elle donnée au démon? Ils proclament tous et en particulier Origène dans le texte le plus souvent allégué, que le démon a été trompé par une ruse divine le laissant se précipiter sur l'humanité du Christ, pour être vaincu et enchaîné par celui dont il a cru être le

vainqueur. Mais cela est-il compatible avec l'idée grotesque d'un pacte qu'on prétend intervenir entre Jésus et le démon ?

M. Rivière maintient son interprétation, qu'il croit être plus littérale et le débat reste ouvert.

Après s'être associé aux éloges adressés au candidat par M. Portalié, M. Brunhes formule des réserves sur les points suivants :

Il regrette d'abord que dans le chapitre d'ailleurs fort exact consacré à la théologie du haut moyen âge, il ne soit fait aucune mention de Jean Scot Érigène. Ce n'est pas que les théories de cet auteur aient une grande importance dans l'histoire de la doctrine de la Rédemption : mais puisque M. Rivière s'est proposé dans son travail de faire un exposé aussi complet que possible de l'histoire de la doctrine, comme en témoignent les quelques pages consacrées en ce qui concerne le IX^e^ siècle à l'étude de théologiens de moindre valeur, tels que Alcuin et Raban Maur, il serait à désirer qu'il fît une place à Scot Érigène qui reste, malgré ses erreurs, le penseur de beaucoup de plus vigoureux du IX^e^ siècle. Le jugement porté par M. Rivière sur cette période serait d'ailleurs confirmé par l'examen des doctrines de Scot Érigène. — Le candidat affirme que le haut moyen âge se trouve dans une étroite dépendance de l'antiquité chrétienne. Or il n'est pas à cette époque de plus fidèle disciple des Grecs, notamment de saint Grégoire de Nysse en ce qui concerne la Rédemption, que Jean Scot Erigène.

Une objection plus grave est soulevée par la conclusion de la thèse. M. Rivière affirme que l'on peut saisir dans l'histoire du dogme de la Rédemption un exemple de développement doctrinal où se réalise la continuité vitale de la doctrine.

Il semble, au contraire, à M. Brunhes que de l'étude si sérieuse et si complète de M. Rivière une conclusion se dégage, à savoir qu'on ne peut parler de développement dogmatique à l'occasion de la doctrine de la Rédemption, encore moins de continuité vitale, si l'on compare les diverses formes dont cette doctrine a été simultanément ou successivement revêtue.

L'accroissement d'une doctrine par les précisions nouvelles apportées à une même idée dogmatique, ou par les conséquences qui en sont déduites à titre d'applications particulières d'un même principe, tels sont les faits qui caractérisent un développement dogmatique, tels sont les caractères que l'on saisit facilement dans le développement du dogme christologique : la doctrine de la double nature, de l'union hypostatique, autant de précisions théologiques apportées à l'idée complexe d'un Dieu fait homme. La distinction et l'intégrité des natures et des opérations dans l'unité de la personne ne sont pas des idées nouvelles, mais seulement des conséquences particulières tirées de la même idée.

Or il n'en va pas ainsi en ce qui concerne la doctrine de la Rédemption. Une seule idée relativement simple, celle de l'efficacité rédemptrice de la mort du Christ, est affirmée dès le début, mais elle ne reçoit, au cours des âges, aucun accroissement véritable, puisque tout l'effort de la pensée chrétienne, si l'on s'en rapporte à la thèse de M. Rivière, ne va qu'à revêtir cette même idée de formes diverses (théorie de la déification, théorie de la rançon, théorie de la satisfaction).

Encore faut-il remarquer que ces diverses formes de la doctrine sont hétérogènes et irréductibles les unes aux autres. Quelle continuité peut-on saisir par exemple entre la théorie de la rançon payée au démon et celle de la déification, ou encore celle de la satisfaction? Si un lien existe entre

elles, il est tout extrinsèque, et résulte de leurs rapports respectifs avec l'unique et simple idée de la Rédemption. Des faits, tels que l'histoire de la doctrine de la Rédemption, amènent donc à élargir singulièrement une théorie du développement dogmatique, si l'on tient, avec M. Rivière, à les y faire rentrer.

M. SALTET présente ensuite quelques objections relatives au traité *Cur Deus homo* de saint Anselme. D'après M. RIVIÈRE, la théorie de la satisfaction formulée dans cet ouvrage constitue le moment décisif du développement théologique sur le dogme de la Rédemption : dans le *Cur Deus homo* les éléments des systèmes antérieurs seraient ramenés à l'unité grâce à une synthèse puissante et lumineuse. C'est contre cette théorie que M. Saltet a quelques difficultés à formuler. Pour lui, le *Cur Deus homo* est, par ses origines, en dehors du développement théologique; c'est une création de la raison spéculative, et cette circonstance explique à la fois les mérites et les défauts du système de saint Anselme. Voici les objections de détail.

1° L'idée fondamentale du *Cur Deus homo* est la nécessité absolue de l'Incarnation et de la mort du Christ sur la croix, pour le rachat de l'humanité. Or cette idée est précisément tout le contraire de la tradition antérieure à saint Anselme, d'après laquelle la mort du Christ était hypothétiquement nécessaire; de plus cette idée de la nécessité absolue de la mort sur la croix, est qualifiée de fausse par les théologiens. Comment admettre qu'une idée contraire à la tradition et, de plus, fausse, constitue le terme final du développement dogmatique sur la Rédemption?

2° La méthode du *Cur Deus homo* constitue une rupture avec la théologie traditionnelle. De parti pris, saint Anselme ne tient aucun compte des données historiques et textuelles; dans le but de simplifier le problème, il réserve la discussion à la raison spéculative : étant donné l'existence du péché dans le monde, par quel moyen ce péché pouvait-il être effacé? Si tel est l'énoncé d'où est sortie la théologie de saint Anselme, comment se rattache-t-il à la théologie antérieure?

3° Puisque la théorie de saint Anselme n'a pas ses points d'attache dans la tradition, il est nécessaire de les chercher ailleurs. M. SALTET demande au candidat de critiquer la théorie suivante. Le fond de la théorie du *Cur Deus homo* étant celui-ci : Le Christ est bien *réellement* mort sur la croix, parce que cette mort était rendue *absolument nécessaire* par nos péchés, saint Anselme avait donc à rapprocher ces deux idées : mort du Christ, nécessité absolue. A cette fin, il a eu recours à une idée intermédiaire, celle de satisfaction, à laquelle il donnait en même temps un caractère de justice rigoureuse et de nécessité absolue. Il a démontré ensuite que la mort du Christ pouvant seule satisfaire rigoureusement pour nos péchés était absolument nécessaire.

M. Rivière répond à ces diverses questions et difficultés. En somme, la théologie catholique ne s'est pas assimilée la théorie intégrale de saint Anselme. De celle-ci les morceaux seulement ont été trouvés bons et utilisés.

M. HACKSPILL conteste le bien fondé du plan suivi dans la thèse pour la partie scripturaire; il demande notamment pourquoi le chapitre qui concerne les derniers écrits du Nouveau Testament (épitre aux Hébreux et écrits johanniques) est placé après saint Paul et avant l'Evangile.

M. RIVIÈRE répond qu'il n'a pas voulu suivre l'ordre chronologique, mais un ordre logique et régressif. C'est pour cela qu'il a dû étudier d'abord la pensée de saint Paul comme la plus claire et la plus riche; puis

les autres écrivains du Nouveau Testament, pour voir s'ils sont vraiment influencés par la doctrine paulinienne, ou s'ils ne représentent pas plutôt un témoignage semblable mais indépendant; enfin remonter à la source, qui est l'enseignement de Jésus Christ conservé dans les Evangiles.

M. HACKSPILL, abordant ensuite le fond de la question, regrette de ne pas trouver dans la thèse les racines judaïques du dogme de la Rédemption, de même qu'on montre par exemple dans la personnification de la Sagesse et dans le Logos de Philon une première ébauche du Logos de saint Jean. De ce chef, n'aurait-il pas fallu faire une place au serviteur souffrant de Iahvé, qui, de l'aveu même de M. RIVIÈRE, a exercé tant d'influence sur les Pères?

M. RIVIÈRE reconnaît en principe qu'il faut rechercher dans l'Ancien Testament les racines de nos dogmes, s'il y en a. Dans l'espèce tout se réduit au chap. 53 d'Isaïe. Les Pères, sans doute, l'ont exploité comme un thème à riches développements : mais ceci n'en garantit pas absolument le sens littéral. Quelle que soit d'ailleurs la signification de la célèbre prophétie, — et M. RIVIÈRE se reconnaît incompétent pour trancher ce problème d'exégèse, — ce qui interdit surtout de la faire entrer dans une histoire proprement dite de la Rédemption, c'est qu'elle est restée sans influence appréciable sur ses contemporains. Les Juifs, comme le prouve le Targum de Jonathan, l'ont appliquée au peuple, et non pas au Messie.

A ce propos, M. HACKSPILL observe précisément qu'il n'est pas exact de dire, comme l'a fait M. Rivière, que l'idée de souffrance soit restée *totalement* étrangère à l'idéal messianique des Juifs. On trouve la trace du contraire dans quelques passages du Talmud et dans un aveu du Juif Tryphon rapporté par saint Justin (*Dialog. cum Tryph.* 89). Ces doctrines ne sauraient être attribuées à une infiltration chrétienne à laquelle les Juifs étaient complètement réfractaires : il reste donc qu'elles représentent un courant indigène, si restreint qu'on le suppose.

M. RIVIÈRE explique que la polémique chrétienne a pu influencer certains groupes de Juifs modérés, notamment en leur faisant imaginer un second Messie fils de Joseph, chargé d'accomplir le programme de souffrances. Tel est le sentiment des meilleurs historiens. M. RIVIÈRE concède d'ailleurs que l'idée de souffrance a pu être associée à l'idéal messianique chez une rare élite, et, se ralliant à la formule proposée par M. HACKSPILL, il conclut qu'elle est restée *à peu près* étrangère à l'ensemble du Judaïsme. Ce qui suffit pour dire que la prophétie d'Isaïe est isolée et l'idée de Rédemption spécifiquement chrétienne.

Mgr le RECTEUR exprime d'abord la gratitude de la Faculté pour l'honneur que lui fait Mgr l'Archevêque d'Albi en présidant cette soutenance. Il félicite le candidat de son travail si distingué. Ce sujet était capital : il a été traité avec une bonne méthode. Le RECTEUR en féliciterait plus vivement encore M. Rivière, s'il ne craignait d'être soupçonné de complaisance pour un des plus brillants élèves de notre Institut.

Passons donc vite aux critiques. Elles porteront sur la partie de la thèse qui touche à l'Évangile.

Le problème que vous voulez résoudre est celui de l'intention rédemptrice de Jésus, problème fondamental. Trouvons-nous dans l'Évangile une parole authentique de Jésus attestant la conscience de sa mission de rédempteur? Vous nous dites : « Jésus n'a fait nulle part une thèse sur le péché, mais il ressort de ses paroles que l'humanité se perdait et qu'il l'est venu sauver » (p. 53). Vous citez la parabole de l'homme aux cent brebis,

dont vous faites une allégorie, et une allégorie de la rédemption. J'ai quelques raisons de croire que votre argument n'a aucune valeur critique. Le texte de LUC., XIX, 10, n'a pas une signification différente du texte : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs » (MAT., IX, 12-13) : ensemble ils n'ont rien à voir avec la rédemption; ils en contrediraient plutôt l'idée. « Cette maladie qui conduit l'humanité à sa perte, dites-vous, c'est le péché. Les âmes justes en étaient particulièrement accablées » (p. 53). Vous allégorisez. La rémission des péchés du paralytique (MAT., IX, 2-7) ou de la pécheresse (LUC, VII, 47-48), ne prouve pas davantage. Les paraboles que vous citez (p. 56) valent pour le royaume de Dieu, non pour la rédemption. D'ailleurs vous convenez vous-même (p. 57) que « pas une seule fois Jésus ne rattache le pardon des péchés à la pensée de sa propre mort ».

Notre Seigneur a-t-il prévu sa mort et lui a-t-il attribué une valeur de rançon? Vous citez MARC, VIII, 31 et aussi IX, 30-31, et X, 32-35. Incontestablement il y a dans ces textes et dans quelques autres moins directs, une prophétie de la passion. Mais où est exprimée la valeur rédemptrice de cette passion? M. Holtzmann veut que Jésus ait entrevu clairement la croix comme l'issue de sa prédication, et que cette croix il l'ait librement et affectueusement accueillie : comment établissez-vous que Jésus entrevoit cette croix comme obligatoire?

Avec vous, je crois que le récit de la cène contient l'affirmation capitale de Jésus sur la rédemption. Reste le texte de MARC, X, 45 : « Le Fils de l'homme est venu donner sa vie en rançon pour beaucoup. » Vous avez bien montré ce qu'a de tendancieux l'exclusion dont les critiques comme M. Loisy frappent ce texte. Mais vous reconnaissez vous-même (p. 74) que le mot rançon « est trop isolé pour qu'on puisse lui attacher une signification spéciale, moins encore édifier sur lui toute une théorie ». Ne vous semble-t-il pas que la base de votre thèse se rétrécit beaucoup?

Croyez-vous que ces textes puissent établir le dogme de la rédemption indépendamment du témoignage conforme de la tradition?

M. RIVIÈRE répond que les paraboles et autres menus passages cités n'ont pour but que de reconstituer le monde de pensées dans lequel Jésus a vécu et parlé. On ne prétend pas prouver par là son intention rédemptrice, mais qu'il a voulu sauver le monde et que, dans cette perspective, l'idée de rémission des péchés occupe une grande place. En définissant le but, ces divers textes nous permettent d'attendre et de comprendre que Jésus indique plus tard le moyen de l'atteindre. De même, la triple prédiction que Jésus a faite de sa mort tend seulement à indiquer qu'il l'a prévue et librement acceptée. Mais en même temps, puisqu'il la présente comme un acte d'obéissance à la volonté du Père manifestée par les Prophéties, on est en droit de dire que la Croix lui apparait non seulement inévitable, mais providentiellement imposée et divinement obligatoire Les deux idées de rémission des péchés et de mort volontaire, dont il a fallu montrer d'abord l'existence et la persistance à l'état isolé, se rejoignent d'une manière un peu vague dans le texte de MARC X, 45 et formellement à la dernière cène. Sans doute il ne faut pas séparer ces textes de la tradition qui les explique en les continuant. Encore moins faut-il vouloir y trouver tout une théologie; mais ils en donnent le principe en reconnaissant une efficacité surnaturelle à la mort du Sauveur. En un mot, ils établissent nettement l'intention rédemptrice de Jésus et par là ils sont le germe simple et fécond des développements théologiques à venir.

Il appartenait à Mgr l'archevêque d'Albi de clore la discussion qu'il avait suivie avec toute sa sympathie et sa haute compétence. Il résuma les débats en mettant toutes choses au point, et nous voudrions avoir noté ses paroles mêmes pour ne point courir le risque de les dénaturer en les reconstituant par à peu près. S. G. conclut en félicitant M. Rivière, que le jury, quelques instants après, déclarait docteur *cum maxima laude*.

CORRESPONDANCE

LETTRE DE M. LABERTHONNIÈRE

Monsieur le Directeur,

Je suis vraiment confus d'avoir à insister encore, et de vous demander l'insertion de ces lignes. Vous voudrez bien m'en excuser, en raison de l'extrême gravité pour moi de la question soulevée : j'ai cru avoir à me défendre d'une accusation de « naturalisme ».

Je ne doute plus, après les déclarations que vous avez faites dans votre numéro d'avril-mai (page 133), des « intentions » du *Bulletin*; vous avez pris soin de me rappeler que « deviner les intentions est un procédé qui en critique n'est pas admis ». Je vous en remercie. Mais il est un autre procédé qui ne l'est pas davantage, c'est de dénaturer la pensée d'un auteur par des citations incomplètes : et c'est ce qui est arrivé, bien involontairement, je n'en doute pas, à l'un de vos rédateurs dans la longue note qu'il consacre à la justification de sa première critique.

Le *Bulletin* est trop soucieux de sa loyauté pour ne pas me donner acte de cet accident, dont je ne voudrais certes pas abuser, mais qui m'impose la présente rectification.

On est tout surpris, déclare mon critique, de lire des lignes comme celles-ci : « Quand donc les philosophes, pour rester philosophes, pour sauvegarder cette autonomie qui constitue notre personnalité morale, réclament une vérité qui ait pour caractère d'être immanente, c'est-à-dire qui se rattache à eux, qu'ils puissent trouver en eux, dans ce qu'ils sont et dans ce qu'ils doivent être, nous ne saurions faire autrement que d'abonder dans leur sens, puisque toute vérité qui n'aurait pas ce caractère serait inévitablement opprimante en s'imposant du dehors ».

La citation s'arrête là, et, après quelques réflexions pour rappeler qu'au nom de l'autonomie c'est le principe même de la religion que les philosophes ont prétendu rejeter, on ajoute que « quiconque est au courant de la philosophie contemporaine ne peut se méprendre sur le sens de ces affirmations [1] ». Et c'est de là qu'évidemment le lecteur court risque de conclure que pour moi « il n'est plus question d'enseignement divin [1] ». Or si au lieu d'arrêter la citation à un aussi bon moment, le rédacteur avait bien voulu poursuivre sa lecture, voici ce qu'il aurait trouvé, venant immédiatement après, sans interruption, et comme nécessaire pour donner son véritable sens à ce qui précède :

« Mais quand ils (les philosophes) prétendent que cette vérité doit être l'œuvre de leur esprit propre, de leur esprit individuel, se suffisant à lui-même sans secours et sans collaboration, quand ils prétendent en outre qu'il n'y a en eux, pour être ce qu'ils sont et pour avoir à devenir ce qu'ils doivent être, rien de plus qu'eux-mêmes, rien de plus que leur chétive individualité égarée dans un point de l'espace et dans un moment du

1. *Bulletin*. Avril-mai 1905, p. 138.

temps, nous disons qu'ils commencent par supposer admis ce que justement ils devraient au moins laisser en question : car ceci n'a plus rien de commun avec le souci dont ils se prévalent de sauvegarder leur autonomie. C'est un parti pris auquel ils se rangent; c'est toute une doctrine qu'il professent, la doctrine qu'ils se suffisent individuellement[1] ». Et un peu plus loin : « Après que nous avons dit que pour nous délivrer il faut trouver en nous la vérité, il reste toujours à savoir si en nous il n'y a pas infiniment plus que nous-mêmes, et si, pour trouver cet infiniment plus, nous n'avons pas besoin du secours et du concours de tout le milieu où nous vivons. Si d'une part on entend par autonomie, non seulement le fait et le droit de s'appartenir à soi-même intérieurement et d'être responsable de ses pensées et de ses actions, mais encore de n'être attaché à rien, de n'avoir besoin de rien pour être ce qu'on doit être, comme si l'on était à soi-même son principe et sa fin; si d'autre part on entend par surnaturel un système de vérités abstraites qui ne s'introduiraient en nous que par voie d'autorité, qui ne seraient ni attendues, ni désirées, ni cherchées, qui ne répondraient à rien de ce que du dedans nous avons besoin de savoir ou d'être, il est évident que ces deux conceptions se heurtent et se repoussent irrémédiablement. Et il est évident aussi que ce sont elles qui, au moins à l'état de tendances, si elles ne sont pas toujours nettement exprimées, alimentent les conflits dans lesquels nous nous débattons si douloureusement[2] ».

Ces dernières lignes expriment une préoccupation et le sentiment d'une difficulté qui travaillent beaucoup d'esprits autour de nous. Certains théologiens paraissent s'en inquiéter peu. C'est peut-être la cause principale du malentendu qui règne entre nous. En tout cas je me permets humblement en passant, de la signaler. Et pour en finir j'ajouterai quelques lignes qui compléteront, au moins dans une certaine mesure, celles qui précèdent :

« En fait, l'action humaine postule le surnaturel. Assurément cela ne veut pas dire qu'on trouve dans l'action la vérité surnaturelle sous sa forme précise et dogmatique. Mais cela veut dire que dans l'action qui, informée par la grâce, postule le surnaturel, on trouve ce qui nous permet de recevoir cette doctrine et de lui donner un sens quand elle est révélée. Et lui donner un sens c'est avoir des motifs d'y croire, motifs qu'on peut toujours renforcer, multiplier de façons diverses, en considérant toutes choses à sa lumière et en résolvant par elle le problème de la vie, qui sans elle reste un mystère angoissant; de cette manière, et de cette manière seulement, on s'explique que la révélation puisse nous apparaître, selon un mot qu'on répète souvent, comme comblant un vide et comme répondant à un besoin de notre nature. Quoique venue du dehors, elle n'est plus une étrangère, parce que du dedans on va vers elle, et parce qu'en la recevant on a en soi un principe organisateur qui y correspond et par lequel on peut s'en emparer, se l'assimiler et la faire sienne[3] ».

Il doit être inutile de dire que je ne donne pas ces fragments comme suffisant à résoudre le problème de la foi et à répondre à la difficulté que je signalais tout à l'heure. Mais ils suffisent à montrer que ma manière de penser en ces matières n'est pas précisément celle que m'a attribué la Rédaction du *Bulletin*.

1. *Bulletin*. Février-mars 1905, p. 83.
2. *Essais de philosophie religieuse*, introd., p. XVIII.
3. *Essais de philosophie religieuse*, p. XX.

Je ne me flatte pas du tout, du reste, d'amener le *Bulletin* à réformer son jugement primitif et à dire : nous acceptons cette doctrine. Bien qu'avec regret je constate que le sens de ses déclarations finales, diverge grandement, au moins en apparence, du sens des passages que je viens de rapporter. Mais je le constate, et mes critiques pourront se dispenser de prendre la peine de me le faire remarquer.

Ils déclarent en effet qu'ils *subissent* la vérité révélée, comme ils *subissent* toutes les vérités scientifiques ou historiques dont ils n'ont aucune expérience personnelle, comme ils *subissent* par exemple la découverte de la télégraphie sans fil qu'ils n'ont pas le loisir d'expérimenter. Et ils mettent l'accent aussi fortement qu'ils peuvent sur le mot *subir*. Mais s'ils *subissent* la découverte de la télégraphie sans fil et autres choses de ce genre, aussi ne songent-ils pas à se dire physiciens et à pratiquer pour leur compte les vérités de la physique. Et rien que par cette remarque apparaît combien est fallacieuse l'assimilation qu'ils font. Si M. Lanson les entendait, il leur dirait certainement qu'en parlant ainsi ils sont vraiment catholiques. Bien qu'ils semblent attacher beaucoup d'autorité à sa parole, je n'ose croire que ce brevet d'orthodoxie les rassurerait. Mais il faut qu'ils sachent bien que si M. Lanson le leur donnait, c'est précisément parce que selon lui le catholicisme n'est qu'un système de *sujétion*. Et nul n'ignore la conclusion qu'il en tire.

Les mots : *subir la vérité,* sonnent tout de même trop mal aux oreilles quand on a entendu dire : Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous délivrera. Aussi, pour tâcher de corriger ce que cet extrincécisme a de dur et de choquant, ajoutent-ils que cette sujétion n'est pour eux ni une compression, ni un esclavage, ni surtout une mort, mais une nouvelle vie. Fort bien, mais il faudrait nous expliquer comment cela se peut faire : car il n'est pas évident par soi tout seul qu'une *sujétion* est en même temps une *libération*. Et je ne vois pas du tout pour mon compte comment une vérité subie, *uniquement* subie, assimilable par conséquent, peut devenir le principe d'une vie nouvelle : car, par définition, cette vérité étant extérieure à la vie ne peut comme telle être utilisée par elle, puisque le propre de la vie c'est de ne s'accroître que par le dedans, par intussusception et non par juxtaposition. C'est pourquoi, par exemple, les vérités scientifiques, simplement connues par ouï dire, auxquelles on compare la vérité révélée, ne constituent jamais chez ceux qui ne les connaissent que de la sorte une vie intellectuelle scientifique. Livrés à eux-mêmes ils n'en tireraient aucun profit. Elles ne seraient pour leur esprit qu'un encombrement au lieu d'être un enrichissement. Et c'est bien ce que nous voyons par les gens qui n'ont que de la mémoire.

Mais puisque mes contradicteurs en viennent eux aussi à nous laisser entrevoir que, malgré tout, c'est une vie nouvelle, une libération qu'ils attendent de la foi à la vérité révélée, qu'ils entreprennent donc de faire la psychologie de cette libération. C'est une tâche qui en vaut la peine. Et s'ils s'y mettent, j'aime à penser que leur *extrincécisme* rentrera singulièrement ses angles, si même il ne se fond pas tout à fait. De mon côté j'approfondirai, j'expliciterai mon *intrincécisme*[1]. Et j'arriverai peut-être ainsi à leur montrer, mieux sans doute que je n'ai encore pu le faire, que, contrairement à ce que pense M. Lanson — dont ils ont accueilli

1. *Essais de philosophie religieuse*, p. 173.

les dires avec un peu trop de complaisance — je ne méconnais ni la révélation, ni l'autorité de l'Église. Des œuvres comme celles de Newman, pour ne citer que celles-là et pour ne pas remonter aux Augustin ou aux Origène, peuvent déjà leur fournir des éclaircissements auxquels je m'étonne qu'ils n'aient pas davantage recours[1]. Ce double effort diminuera, j'en suis persuadé, la distance qui nous sépare encore. Je leur sais gré, en attendant, de l'occasion qu'ils m'ont fourni de « me définir ». C'est là une opération qui demande beaucoup d'attention et d'exactitude, et je ne pouvais vraiment me contenter de la façon dont elle avait été faite.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'assurance de mes sentiments respectueusement dévoués.

L. LABERTHONNIÈRE.

* * *

RÉPONSE DE M. L'ABBÉ SERTILLANGES A M. FRANON

Monsieur le Directeur,

Votre éminent collaborateur, M. Eugène Franon, me fait l'honneur de m'attaquer au sujet d'une lettre récemment écrite à la *Quinzaine*, et où j'avais entrepris de répondre aux questions posées par M. Le Roy sous ce titre : *Qu'est-ce qu'un dogme?*

Comme l'attaque est directe, personnelle, et que l'auteur semble bien s'attendre à une réplique, si même il ne se propose point de la provoquer, je ne crois point pouvoir me dérober, et je vous demande respectueusement de vouloir bien insérer ma réponse.

Je rends hommage tout d'abord à la parfaite courtoisie de mon adversaire. Si nous causions toujours ainsi, entre catholiques, il y aurait chance pour que beaucoup de ténèbres fussent écartées, j'entends celles qu'amoncellent à plaisir nos irritantes querelles.

La divergence entre M. Franon et moi, comme entre M. Le Roy — en cet article — et ses nombreux contradicteurs, me semble tenir à une divergence de point, de vue et, par une conséquence nécessaire, à un complexus d'équivoques verbales assez difficiles à éclaircir. Dieu veuille qu'elles ne résistent pourtant point aux rapides explications qui vont suivre.

Je proclame avant tout, parce j'y tiens et y dois tenir avant tout, que la doctrine qui a si fort étonné et presque scandalisé M. Franon a voulu être tout simplement et tout uniment la doctrine commune. Je me croirais très coupable, en effet, si je prétendais, en pareille matière, je ne dis pas innover, mais favoriser si peu que ce fût quiconque se présenterait ici comme novateur. Par ailleurs, j'ai enseigné la théologie dogmatique après l'avoir apprise de thomistes très éminents; je la fréquente chaque jour; j'en ai écrit déjà bon nombre de pages, ainsi que mon critique veut bien le rappeler, et j'en prépare d'autres : je crois savoir ce que l'on dit et ce que

1. Le livre que l'abbé Martin vient de publier sous ce titre *L'Apologétique traditionnelle* (Lethielleux, Paris) contient des textes assez significatifs pour faire réfléchir les extrinsécistes les plus décidés. Je profite de l'occasion pour le signaler. (*Note de M. L. L.*)

l'on peut dire, en une manière si essentielle. Si donc — j'argumente moi aussi *a priori* — il y a divergence si profonde, aux yeux de M. Franon, entre sa conception du dogme et la mienne, ne serait-ce point que nous ne nous comprenons pas? Je ne m'en étonnerais guère, le document incriminé répondant à une question posée dans un langage spécial, pensé dans une mentalité qui tend à n'être plus exceptionnelle, mais en tout cas dont ma réponse a dû tenir compte. Reste à savoir si, toute question de vocabulaire mise à part, cette réponse est correcte.

Un éminent théologien de Paris dont je dirais, si je ne craignais d'être indiscret, qu'il occupe une position toute pareille à celle de M. Franon à Toulouse, avait été « plus que surpris », lui aussi, de l'article de M. Le Roy. Il a été « enchanté » du mien. Seulement, disait-il en souriant, ce n'est pas tout à fait la même chose.

M. Le Roy, lui, également « enchanté » de ma lettre, proclame que nous sommes pleinement d'accord, même en ce qui concerne les réserves que j'avais cru devoir faire.

M. Franon vient troisième; bouleversé par M. Le Roy; très inquiet sur mon compte; déclarant que nous disons en effet la même chose, M. Le Roy et moi, — en quoi il ne s'entend point avec son confrère, — mais que cette chose est fausse, et qu'il la faut redresser au plus vite.

Et moi, revenant « *après tous les autres* » et après moi-même, réflexion faite sur ce cas embrouillé, je maintiens que l'idée de M. Le Roy, et celle du théologien dont je parle, et celle de M. Franon et la mienne sont très exactement la même.

Il faut seulement se donner la peine de se comprendre.

J'écarte, et pour n'y plus revenir, la question de *personnes*. Il ne s'agit ni de M. Le Roy, ni de ses démêlés scientifiques avec M. Poincaré, ni du « nominalisme » dont on l'accuse, ni de rien d'autre, si ce n'est d'une question précise, à laquelle la *Quinzaine* demandait qu'on voulût bien répondre « *précisément* », laissant de côté, par conséquent, les divergences possibles sur d'autres points, fussent-*ils* fondamentaux, fussent-*elles* irréductibles. Et tout au fond la question revenait à demander si l'on peut être catholique, croire à l'autorité de l'Eglise, accepter les conséquences de la foi dans toute leur teneur sans se voir imposer pour cela une philosophie particulière. Or, comme tout le monde — je veux dire les gens compétents — j'ai répondu simplement : Oui.

Mais comment expliquer cette liberté, sinon en affirmant — comme tout le monde encore — que le dogme n'inclut point, à proprement parler, une *philosophie*, c'est-à-dire une façon particulière de *systématiser* le réel, de l'exprimer en *termes de science;* mais que le dogme catholique, tel qu'il nous est livré par ce que nous appelons parfois la ***Théologie positive***, représente simplement *une vie*, c'est-à-dire, dans la pensée de ceux qui s'expriment de la sorte, un ensemble d'idées et de faits qui possèdent à coup sûr une valeur pour l'esprit! autrement, comment seraient-ils la vie d'un être raisonnable? mais qui, appartenant à l'ordre courant des idées et des faits; ayant pour but l'action et se présentant à la créance même — et surtout — de gens étrangers à toute spéculation, ne forment point à proprement parler une philosophie; mais s'offrent aux philosophies comme des *données* nouvelles dont elles auront à tenir compte; qu'elles devront respecter, de la même manière que les théories scientifiques doivent respecter et comprendre les faits que fournit l'observation directe.

Cette dernière assimilation est de M. Le Roy, et elle est éclairante. De même que la rétrogradation des planètes supérieures, découverte par observation, a condamné dans une certaine mesure l'hypothèse de Laplace; mais n'a imposé à M. Faye aucune *théorie* proprement dite; celui-ci ayant seulement, dans les spéculations mathématiques auxquelles il se livrait, à tenir compte d'un fait nouveau et à l'envelopper dans ses formules : ainsi la Révélation, en proposant aux hommes le *Credo*, ne leur crée pas pour cela une philosophie; mais leur fournit des vérités de fait que leur philosophie devra *comprendre*, si elle veut être complète; *respecter*, si elle veut être en règle avec l'autorité divine; sans que d'ailleurs l'œuvre de science qu'est l'élaboration d'une philosophie en puisse être gênée en ce qui est son œuvre propre. C'est en ce sens que nous disons : Le dogme, scientifiquement et philosophiquement parlant, ne fait que « *poser des problèmes* ».

Qu'y a-t-il là, je vous prie, de subversif?

Remarquons bien, d'ailleurs, que là est le nœud de l'article de M. Le Roy. Il s'agissait pour lui de répondre aux objections contemporaines contre le dogme en sa conception même, et très particulièrement à celle-ci : Le dogme gêne la science. M. Le Roy répond très bien : Le dogme ne peut pas gêner la science, puisque la science commence à partir des *données*, et que le dogme est une *donnée*, non une formule de science qui viendrait s'opposer aux nôtres.

Je comprends bien que cette réponse ne jettera pas dans nos bras tout le groupe des mécréants qui jurent par la *Science*, et c'est pourquoi, dans une note qu'un accident postal n'a pas permis d'ajouter à ma lettre, je faisais remarquer à M. Le Roy que sa façon d'interpréter les « objections contemporaines » me semblait un peu bien optimiste; mais toujours est-il que sa réponse, par le côté où il la prend, est correcte; il m'a semblé que son énoncé fut suffisamment clair, et si M. Franon veut bien y réfléchir, il reconnaîtra de bonne foi qu'il n'y a rien là que de tout simple, j'oserai même dire, d'assez banal.

Un membre éminent du clergé parisien me disait précisément, parlant des conclusions de M. Le Roy : « Ce sont des vérités de La Palisse. » Nous sommes bien loin de nous entendre, tous, à ce que je vois!

Essayons cependant, à la lumière de ce qui précède et qui est le fond de tout, de rectifier nos positions et de mettre un peu d'accord dans nos formules.

J'ai concédé, — utilisant, quitte à en définir les termes, le vocabulaire de mon interlocuteur — qu'un dogme est essentiellement une « *direction pratique* » une « *règle d'action* », une « *déclaration d'attitude* », à condition de comprendre que ces mots : *pratique, action, attitude* s'adressant à des hommes, et, prétendant exprimer, sous un certain rapport tout au moins, *toute leur vie*, doivent être pris dans un sens à la fois intellectuel et effectif, et désigner, ainsi que je le disais, « des attitudes d'esprit autant que des attitudes extérieures ».

Par cela seul il appert que cette conclusion à moi prêtée par M. Franon, à savoir que « le dogme oblige simplement le catholique à observer certaines règles de conduite, *et n'a donc pas prise sur son intelligence* » doit être mise entièrement hors de cause. Notre conduite d'esprit ne regarde pas moins l'Eglise que le reste de notre conduite, puisque ce qu'elle conduit en nous, c'est l'homme. Mais ce que nous disons, c'est qu'elle ne conduit pas *notre science*, parce que la science, bien que ce soit l'homme aussi, ce

n'est pas l'homme en tant qu'il est le sujet de la religion, si ce n'est d'une manière indirecte.

M. Le Roy l'entend nettement ainsi, et M. Franon a si bien vu que cela change tout qu'il écrit : « Mais, s'écriera-t-on, vous dénaturez outrageusement la pensée de M. l'abbé Sertillanges. Vous lui faites dire que le catholique n'est tenu en vertu des dogmes qu'à des règles de conduite! Or, dans les lignes mêmes que vous venez de transcrire, il marque expressément que par *règles de conduite* on doit entendre et il entend des attitudes d'esprit autant que des attitudes extérieures. »

— Eh bien, alors?

— « A cela, continue M. Franon, voici ma réponse. Ou bien l'expression « attitude d'esprit » est synonyme d'assentiment intellectuel absolu aux dogmes du credo considérés comme des vérités objectives, ou bien elle a une autre signification... »

— Réponse : Elle n'en a point d'autre ; seulement nous observons que des vérités *objectives* et des vérités *scientifiques* sont deux choses; que les premières ont en face des secondes une valeur *de fait;* que les secondes ont en face des premières une valeur *d'interprétation*, de notation abstraite en fonction d'un système, lequel système et lesquelles notations ne sont plus du dogme et de la religion, mais de l'humain pur, par conséquent du libre, à condition de ne pas interpréter en le détruisant ou détruire en l'interprétant ce que la vérité proposée contenait de valeur humaine. — Faudra-t-il répéter que j'entends par valeur *humaine* un contenu à la fois intellectuel et pratique, l'homme étant être raisonnable, et non un automate?

Je continue ma citation : « Dans le premier cas, il n'y a rien de changé à la notion classique du dogme. » — C'est bien ce que j'avais l'honneur de dire. — « Mais alors, pourquoi, au lieu des formules consacrées, qui sont claires, employer des formules obscures et équivoques? »

— Réponse : Parce que les formules consacrées... chez nous peuvent n'être pas consacrées chez les autres; parce que si un étranger, sur la place de la Concorde, m'aborde et me demande sa route en italien, je ne lui répondrai pas en français; parce que nous devons « nous faire tout à tous, pour les gagner tous » et que nous n'ignorons que trop, à l'heure qu'il est, la langue de ceux qui ont le plus besoin de nos services. Dans tous les cas, des *formules*, claires ou non, obscures et équivoques ou non, ne sont encore que des formules, et il serait bon, peut-être, de regarder, pour voir ce qui peut bien être dessous.

— « Dans le second cas... »

— Il n'y a pas de second cas, et personne ne songe — tout au moins ce n'est pas moi — à « laisser s'introduire dans le public catholique cette illusion ruineuse que nos dogmes ne requièrent qu'une sorte de conformisme social et je ne sais quel consensus mi-intellectuel mi-sentimental de toutes les âmes de bonne volonté pour l'utilisation morale des croyances d'autrefois. » Ce qui n'est pas une raison pour signer sans réserve ce qu suit dans le texte indigné de M. Franon, à savoir que nos dogmes imposeraient à l'esprit « l'acceptation de certaines conceptions philosophiques et de certaines thèses historiques que l'Eglise ni n'abandonnera ni ne corrigera jamais ». — Ce que j'ai dit suffit à indiquer dans quel sens je *distinguerais* cette dernière formule.

Je dirais que les « *conceptions* » qui nous sont imposées, pour *intellectuelles* qu'elles sont, en ce qu'elles s'adressent à notre esprit, ne sont pas pour

cela à proprement parler philosophiques, et que les « thèses historiques » que l'Eglise n'abandonnera ni ne corrigera jamais, ne sont pas à proprement parler des *thèses*, mais des *faits*, et que les thèses des historiens ne sont donc obligées qu'à une chose : les respecter, au lieu de se mettre en situation, directement ou indirectement, de les détruire.

C'est tout ce qu'on dit et qu'on veut dire par cette formule qui semble si profondément étonner M. Franon, à savoir que les dogmes, « au point de vue strictement intellectuel ou *scientifique* — M. Franon, en me citant, a oublié de transcrire ce dernier mot — les dogmes n'ont qu'une valeur négative ». J'avais pourtant cru m'expliquer !

M. Franon écrit : « S'il est en effet très vrai que la Révélation n'a pas pour objet de nous apprendre la géologie et l'astronomie, sciences évidemment théoriques, il est tout à fait faux qu'en ce qui concerne par exemple la nature de Dieu, question que son rapport avec la destinée humaine doit faire considérer comme pratique, elle n'ait pas pour but de nous fournir des notions objectivement exactes. » Ce paragraphe me paraît dire trop ou trop peu, et distinguer sans raison suffisante les sciences de la nature des sciences supérieures dont le cas est tout pareil, au regard de notre problème. Je dirais, quant à moi, que la Révélation peut avoir pour objet, en certain cas, de nous apprendre la géologie ou l'astronomie tout autant que la métaphysique, le tout pouvant avoir rapport, sous certaines conditions, à la destinée humaine. *Tout autant*, dis-je, mais, pas plus ! et le *tout autant* se réduit strictement à rien, si l'on entend par métaphysique, comme par science, non pas les faits ou les idées considérés *dans leur valeur de vie*, — j'ai expliqué ces termes, — mais l'expression systématique et abstraite que notre esprit humain leur donne, et par ailleurs le chemin qu'il prend pour y aboutir.

Je conviens donc avec mon éminent critique que le *Pater* contient « toute une théodicée » ; mais c'est une théodicée... à faire, si l'on entend par théodicée, en toute rigueur de termes, une *philosophie de Dieu*. Si l'on entend par là, ce que permet à coup sûr le dictionnaire, un ensemble d'affirmations ayant bien entendu une valeur *objective* et destinées à fournir à nos vies l'explication de leurs origines et de leur fin, quel catholique pourrait s'inscrire en faux contre cette affirmation qu'il y a une théodicée dans le *Pater*, et une plus explicite dans l'ensemble de la foi chrétienne? M. Franon a-t-il pu croire que « le théologien des *Sources de la croyance en Dieu* », comme il veut bien me nommer, avait quelque velléité pareille?

Quant à l'impossibilité d'exprimer Dieu, et à cette affirmation que je maintiens : *Au point de vue de l'absolu, tout ce qu'on peut dire de Dieu est faux*, je n'ai pas voulu signifier autre chose que ce qui est dit à maintes reprises et dans saint Augustin et dans saint Thomas d'Aquin et même dans les ouvrages ex-professo de ceux qui se hâtent de l'oublier ensuite. Le pseudo-Denys a osé dire que ces noms : bon, sage, juste, puissant, etc... seraient niés de Dieu avec plus de vérité qu'ils n'en sont affirmés ; ce que saint Thomas explique par cette phrase : « quia id quod significatur per nomen *non convenit eo modo ei quo nomen significat*, sed excellentiori modo. » (I^{a} Pars. q. XIII. art. 3 ad 2^{m}, et art. 12 ad I^{m}).

Ainsi, d'après saint Thomas, ce qui est signifié par les mots bon, juste, sage, puissant, vivant, et tout aussi bien par le mot être, qui n'a à ce point de vue nul privilège, n'est pas attribuable à Dieu à la façon dont le mot

le signifie, mais, ainsi qu'il le dit ailleurs si souvent, d'une manière tout *analogique*. Est-il trop incorrect de traduire : « *Au point de vue absolu, tout ce qu'on peut dire de Dieu est faux* », et faut-il donc voir là « une profession de foi agnostique si explicite qu'elle ait de quoi déconcerter les critiques les plus indulgents »?

Que les critiques dont on parle gardent leur indulgence pour une occasion meilleure, et qu'ils veuillent bien comprendre que le « correctif » exprimé par ces mots : *Au point de vue absolu*, n'est pas un *correctif*, mais un *déterminatif;* et que le fait d'assurer que ce déterminatif ne suffit point à exonérer d'erreur ma formule revient à dire que le mot *raisonnable*, ajouté au mot *animal*, ne suffit point, lorsqu'on applique à quelqu'un cette définition de l'homme, à empêcher qu'il y ait injure.

Je sais que les affirmations de nos théodicées sont « vraies »; qu'elles sont « vraies en elles-mêmes », « vraies d'une vérité métaphysique »; mais c'est cette malheureuse métaphysique, qui est boiteuse, pour l'excellente raison que nous le sommes, nous. Toutes ses propositions, dites de Dieu, signifient *humano modo*, comme le dit mon critique, et par malheur le mode humain est fautif, comme nous l'a dit tout à l'heure saint Thomas.

Je rabâche! et je sens l'obligation de réclamer l'indulgence non pour ce que j'ai écrit, mais pour la fastidieuse façon dont je me vois forcé de le défendre. Je rougirais d'ailleurs d'insister sur l'examen des conséquences que M. Franon croit pouvoir tirer de ma doctrine : elles s'évaporent maintenant d'elles-mêmes. Il est bien clair, par exemple, que si j'affirme denouveau, comme j'y suis hélas disposé, qu'on peut faire en philosophie « toutes les *théories* que l'on voudra de l'incarnation et du Premier Principe, pourvu que ces théories ne rendent pas impossible, dans l'unité de l'être humain, ce geste d'âme d'honorer et d'aimer Dieu; ce geste d'âme de l'honorer et de l'aimer en Jésus », je ne dirai rien de « singulier », ni de « difficile à concilier » avec quoi que ce soit : je dirai une évidence. Certaines théories de Dieu sont repoussées par nous : tel l'*Axiome éternel* de Taine, tel l'*Être* de Spinosa, tels le *Moi* de Fichte ou l'*Idée* de Hégel, alors que d'autres sont acceptées : tels l'*Acte pur*, la *Pensée de la Pensée*, le *Bien*, la *Monade première* etc... Sur quelle norme, je vous prie, est opéré ce choix, au point de vue catholique, sinon celle-ci que de ces théories de Dieu les unes permettent, les autres prohibent, de la part d'un homme réfléchi, — j'ai dit les *gestes d'âmes*, j'abandonne volontiers l'expression, — disons les actes *intérieurs* et extérieurs que la religion commande? Et il en est de même des christologies, il en est de même des théories eucharistiques : celles qui respectent la « Valeur de vie » des mystères, et qui ne tendent point à diminuer ou à supprimer le *Don de Dieu* sont acceptées de nous; les autres sont repoussées : il n'y a pas d'autre norme. Que le lecteur juge si cette façon de concevoir le « caractère pratique » des dogmes et d'affirmer leur valeur « purement négative, au point de vue strictement scientifique », peut être avec justice exprimée par cette phrase : « la réduction du dogme à la condition d'une simple recette, toute relative et provisoire, dont il y a avantage à user pour diriger notre action, mais qu'il y aurait erreur à considérer comme destinée à nous mettre en possession de vérités incontestables ».

Allons, n'insistons point! Il y avait équivoque; l'équivoque est levée, et j'espère bien qu'il n'y en aura plus trace. Entre M. Franon et moi, il n'y a rien. Il n'y aurait quelque chose que si M. Franon voulait canoniser, sous

le couvert du dogme, un *système* de philosophie quel qu'il soit, mais je le sais trop avisé pour appliquer aux problèmes religieux des préoccupations semblables. Il se dit dépourvu de *préjugés scolastiques :* moi j'en ai ; mais je les réserve pour mon travail philosophique. Quand il s'agit du dogme, il s'agit d'autre chose et nous planons plus haut. C'est pourquoi j'avais cru utile de répondre aux questions de la *Quinzaine*.

De ce que mes réponses ne s'opposent en rien à M. Franon, il ne s'ensuit pas qu'elles soient inutiles. Car premièrement elles peuvent aider à éclaircir des problèmes qui préoccupent vivement et légitimement un groupe d'esprits auxquels nous nous devons comme aux autres ; car deuxièmement, parmi les hommes religieux, la race n'est pas éteinte de ceux qui molestaient Newton, Kepler, Copernic, Galilée, Colomb, quelque mille autres et saint Thomas d'Aquin lui-même, pour crime d'attachement à telle théorie scientifique ou philosophique ; et qu'à cause de cela il convient de dire, de crier sur les toits que la foi qui est la nôtre est accueillante et large, au lieu de donner le sentiment qu'elle est hargneuse, et tyrannique, et absorbante, et accapareuse.

Aujourd'hui plus que jamais, dans le désarroi des âmes et leur souffrance, il s'agit de savoir si nous voulons ouvrir des portes ou si nous voulons en fermer ; si nous voulons forcer les gens, pour être catholiques, à adopter autre chose que le catholicisme, je veux dire *notre* philosophie, et si nous trouvons digne de nous de proposer aux hommes la vie divine avec, pour condition, l'adhésion à nos propres pensées ou à nos traditions de famille.

Ce marché d'un nouveau genre serait de notre part un véritable crime. « *Ils détiennent les clefs du royaume des cieux* », dirait de nous le Christ. Nous n'avons pas le droit d'imposer ce que Dieu, de son autorité souveraine, n'impose point. Le catholicisme est ce qu'il est : une religion, non une philosophie, même thomiste. Et moi qui suis thomiste au fond de l'âme ; moi qui écris en ce moment un volume pour exposer non pas même la théologie, mais la philosophie de saint Thomas, je ne me suis pas cru autorisé pour cela à dire : *Non licet!* à un homme que je crois, en dépit de certains préjugés, un catholique correct et sincère.

S'il ne l'est point, d'ailleurs, c'est ce que nous verrons. Qu'il fasse l'essai de sa philosophie en matière dogmatique. S'il aboutit à quelque chose d'incorrect, l'Eglise et les théologiens seront là pour le dire, et, au nom même de sa théorie, pour l'inviter à revenir en arrière. A lui ensuite de voir si sa philosophie se prête à ce désaveu, et si non, à décider de ce qu'il en doit faire. Toujours sera-t-il que nous n'aurons pas résolu par la négative, ne voulant rien entendre, une question préalable qui comporte la liberté, et que le reproche si souvent adressé à notre groupe religieux de molester sans cause la science et les savants ne sera plus qu'une injustice.

Ce n'est point de ce dernier mot que je me servirai pour caractériser l'article de M. Franon à mon adresse. Puisqu'il y avait maldonne, il n'y avait pas injure. Que les critiques de mon éminent confrère s'en aillent à leur adresse ! A la vôtre, Monsieur le Directeur, j'inscris les sentiments de religieuse estime avec lesquels j'ai l'honneur d'être, votre respectueux et dévoué serviteur.

A. D. SERTILLANGES.

professeur de philosophie morale
à l'Institut catholique de Paris.

RÉPLIQUE DE M. FRANON

C'est avec infiniment de plaisir et d'intérêt que j'ai lu la réponse généreuse, facile, copieuse et oratoire de M. l'abbé Sertillanges à mes brèves et élémentaires observations.

En commençant par affirmer son attachement aux doctrines reçues et sa compétence théologique, le très distingué professeur a pris une peine inutile. Car je n'ai jamais mis en doute son horreur des nouveautés, et, comme tout le monde, j'apprécie la qualité de sa science. Signaler l'inexactitude, au moins apparente, de la conception anti-intellectualiste du dogme, à laquelle il se rallie ; présenter quelques remarques sur les raisons qui lui servent à la justifier ; noter que les conséquences qu'elle entraîne, et qu'il accepte, passeront malaisément pour irréprochables : voilà à quoi je me suis borné.

***

Sur le premier point, M. Sertillanges me donne-t-il satisfaction? Oui et non. — Oui, puisqu'il déclare d'un côté, que tout ce qu'il a écrit ne change rien à la notion classique du dogme : de l'autre, que son idée et la mienne « sont très exactement la même ». — Non, puisqu'il ne renonce pas à la théorie de M. Le Roy, et que cette théorie je la repousse, pour des motifs au demeurant non méprisables. M. Le Roy a dit, en effet, qu'avec la « conception intellectualiste courante » on aboutit fatalement à transformer les dogmes en de « purs non-sens ». M. Le Roy a également dit que si les catholiques étaient obligés par leur foi d'adhérer, quand il s'agit des propositions dogmatiques, à des représentations proprement intellectuelles, il s'ensuivrait, qu'on le veuille ou non, que les dogmes « se réduiraient à des formules purement verbales, à de simples mots d'ordre dont la répétition constituerait une sorte de consigne inintelligible ». Et c'est encore M. Le Roy, qui, appliquant la théorie qu'il préconise au dogme de la résurrection de Jésus-Christ, a dit que ce que ce dogme enseigne, c'est simplement que « la mort n'a pas été pour Jésus comme pour le commun des hommes, la cessation définitive de l'action pratique. » Je sais bien, — et il faut remercier M. Sertillanges de cette confidence — qu'au jugement d'un « membre éminent du clergé de Paris » les conclusions de M. Le Roy sont des « vérités de La Palisse ». Mais je confesse que cette parole, pour « éminent » que soit son auteur, ne me rassure qu'imparfaitement.

Du reste, en même temps qu'il proteste ne pas admettre d'autre notion du dogme que la notion traditionnelle, M. Sertillanges maintient que « les oncepti ons qui nous sont imposées par l'Église ne sont pas à proprement parler philosophiques, et que les thèses historiques », dont elle garantit la vérité, « ne sont pas à proprement parler des thèses, mais des faits ». En quoi, si je ne m'abuse, il se méprend quelque peu. Car, par exemple, le théisme, dont le chapitre I : *De Deo omnium rerum creatore*, de la constitution *Dei Filius*, contient la formule développée, à moins qu'on ne change le sens des mots, représente certainement une théorie de la Cause première aussi nette, aussi complète et aussi systématique que possible. Quant à l'origine surnaturelle de Jésus-Christ et à sa résurrection, ce n'est pas sous forme de faits bruts ou de problèmes à mettre en équation que le *Credo* nous les livre, mais à l'état de faits interprétés et de problèmes ré-

solus. Le moyen, par suite, de ne pas voir dans ces interprétations *ne varietur* et dans ces solutions strictement déterminées ce que tout le monde a jusqu'ici nommé des thèses historiques?

***

Sur le second objet de la controverse : l'exactitude contestable des raisons invoquées pour légitimer l'acceptation des idées de M. Le Roy, M. Sertillanges veut bien reconnaître que l'enseignement de Jésus, relatif au Père céleste, renferme autre chose que d'admirables métaphores anthropomorphiques. Mais il persiste à prétendre que « au point de vue absolu, tout ce qu'on peut dire de Dieu est faux »; et, à l'appui de son opinion, il cite saint Augustin, saint Thomas et le Pseudo-Denys.

Que M. Sertillanges me permette de lui dire que je n'ignore pas tout à fait les textes auxquels il se réfère, et que je connais en particulier la théorie des concepts analogiques, cette théorie étant, comme je l'ai marqué, je crois, assez distinctement, celle que je suis. Je n'en continue pas moins de penser qu'on n'a pas le droit d'appeler fausse, c'est-à-dire erronée, trompeuse et irréelle, la connaissance indirecte et non exhaustive que la raison, en opérant avec les trois méthodes de causalité, d'élimination et d'éminence sur les données de l'expérience sensible et de l'expérience psychologique, nous fournit du principe de l'univers. C'est donc au minimum une impropriété de langage qu'a commise M. Sertillanges. A la relever, ainsi que je me le suis permis, il y aurait eu peut-être quelque pédanterie, si elle eût échappé à M. Sertillanges au cours d'une discussion quelconque et d'une manière tout accidentelle. Mais elle a eu pour but exprès de manifester aussi fortement que possible l'approbation donnée aux pages, où, sinon en termes formels, du moins en termes équivalents, M. Le Roy proclame l'« irrationnalité » de la notion intellectualiste du Dieu personnel. Car on n'arrive pas à deviner quelle autre chose que cette « irrationnalité » pourraient bien signifier des phrases comme celles-ci : « Le dilemme est irréductible pour qui cherche une interprétation intellectualiste du dogme : Dieu est personnel. Ou bien on définira le mot personnalité, et alors on tombera dans l'anthropomorphisme; ou bien on ne le définira pas, et alors on versera non moins fatalement dans l'agnosticisme. » Si je ne me trompe, lorsqu'un écrivain catholique, dont la sincérité est d'ailleurs au-dessus de tout soupçon, s'exprime ainsi, il y a mieux à faire qu'à venir à la rescousse avec des textes de saint Thomas et de l'Aréopagite.

D'autant que M. Sertillanges suit de trop près le mouvement des idées pour ignorer avec quelle insistance hautaine des voix, qui ne sont pas toutes des voix d'incroyants classés, nous avertissent qu'au stade intellectuel où est parvenue l'élite de l'humanité, il s'agit, sous peine de ne plus progresser, « d'extraire de l'antique image d'un Dieu personnel ce qu'elle renfermait de vrai, à savoir la foi au Bien, à l'Idéal, et de sauvegarder... cette foi, tout en renonçant à l'image elle-même, survivance de la vieille idolâtrie, superstition introduite avec bien d'autres par l'esprit oriental dans le christianisme[1] ». Aussi, n'est-ce pas céder, si j'ose dire, à la *phobie* de l'agnosticisme, mais se rendre compte de la grande tentation philosophique de notre temps, que de penser que c'est à établir que la person-

1. Marcel HÉBERT, *l'Évolution de la foi catholique*, p. 210, (Paris 1905).

nalité de Dieu est réelle et démontrable que doivent avant-tout travailler les apologistes. Car si le divin devait aujourd'hui être substitué à Dieu, comme Dieu autrefois a été substitué aux dieux, qui s'occuperait encore de l'Incarnation ou de l'Eucharistie, autrement qu'en historien des erreurs religieuses, perdrait son temps, et témoignerait, au surplus, d'une inquiétante aptitude à se duper soi-même.

*
* *

Restent les conséquences de la théorie anti-intellectualiste du dogme. Des quatre que j'avais dégagées de sa lettre, et qui effectivement s'y trouvent, M. Sertillanges se refuse à répudier la seconde. « Il est bien clair, dit-il, que si j'affirme de nouveau, comme j'y suis, hélas! disposé, qu'on peut faire en philosophie toutes les théories qu'on voudra de l'Incarnation et du Premier principe, pourvu que ces théories ne rendent pas impossible, dans l'unité de l'être humain, ce geste d'âme d'honorer et d'aimer Dieu; ce geste d'âme de l'honorer et de l'aimer en Jésus, je ne dis rien de « singulier », ni de « difficile à concilier » avec quoi que ce soit, je dirai une « évidence ».

Au risque de me disqualifier complètement, j'avoue ne pas percevoir l'évidence qui aveugle M. Sertillanges. Il va, d'ailleurs, sans dire qu'en soutenant qu'il ne suffit pas de conserver aux dogmes leur signification morale, mais qu'il faut encore accepter les conceptions philosophiques qu'ils impliquent, je n'entends nullement « canoniser, sous le couvert du dogme », l'un ou l'autre des systèmes librement défendus dans les écoles catholiques. J'ai, certes, mes préférences : mais qu'on embrasse le thomisme ou le molinisme, qu'on prenne parti pour ou contre les accidents absolus, qu'on soit atomiste ou dynamiste, qu'on aime mieux l'ontologisme que le système de l'activité mentale, que l'on mette ou non une distinction réelle entre l'âme et ses facultés, etc. cela ne m'importe guère. Ceux qui me connaissent savent qu'à cet égard, je pousse assez loin le détachement. Mais je prétends que la doctrine du Dieu personnel et la doctrine de l'âme libre et immortelle, pour ne parler que de celles-là, sont incorporées de telle sorte au dogme, qu'on ne peut, sans cesser d'être catholique, les remplacer par d'autres.

M. Sertillanges répliquera peut-être que le théisme chrétien et l'anthropologie spiritualiste ne constituent pas une philosophie particulière. Mais, alors, je demande qu'on nous explique ce qu'ils sont. Car ce n'est pas nous uniquement qui considérons cette solution du problème de l'origine des choses et de la nature de l'homme comme un système très caractérisé et très spécial, mais aussi les panthéistes, les matérialistes, les phénoménistes, les monistes, etc. qui la proclament à l'envi inconciliable avec les résultats des sciences expérimentales et les conclusions de la critique rationnelle.

Qu'après cela je ne consente pas plus aujourd'hui qu'il y a un mois à tenir pour objectif et utilisable le critérium de la « valeur de vie des dogmes », personne, sans doute, n'en sera surpris. A mon avis, si nous repoussons la théodicée de Spinoza et celle de Hegel, tandis que nous admettons — après beaucoup de corrections — celle de Platon et celle d'Aristote, ce n'est point du tout parce que le « geste d'âme d'honorer et d'aimer Dieu » — que M. Sertillanges n'abandonne pas cette expression : elle introduit

dans le débat une si jolie note de modernisme! — ce n'est point du tout, dis-je, parce que le « geste d'âme » que les premières interdisent, les secondes le permettent; mais c'est parce que notre raison juge celles-là fausses et celles-ci vraies.

Rien de plus opposé, évidemment, que cette façon de raisonner, à la doctrine du primat de l'action. Mais est-ce ma faute si je ne puis me convaincre que, posée l'impuissance de la raison à m'apprendre si Dieu est, je doive quand même agir de telle manière que ma conduite soit conforme à ce qu'on appelle le Devoir? « Es-tu une personne, je n'en sais rien; as-tu eu des prophètes, un Messie, je ne le crois plus: m'as-tu créé, j'en doute un peu; veilles-tu sur moi en particulier, fais-tu des miracles, je le nie; mais il y a une chose, une seule à laquelle je crois, c'est ma moralité, si tu veux bien t'en porter garant et mettre la réalité d'accord avec mon idéal, nous ferons un traité d'alliance : en affirmant ma propre existence comme être moral, j'affirmerai la tienne par-dessus le marché[1]. » Ce discours à l'antique Iahvé, que Guyau prête quelque part aux partisans de la foi symbolique et morale, seul un catholicisme falsifié le pourrait laisser tenir.

***

« Il convient de dire, de crier sur les toits, écrit en terminant M. Sertillanges, que la foi qui est la nôtre est accueillante et large, au lieu de donner le sentiment qu'elle est hargneuse, et tyrannique, et absorbante, et accapareuse ». Sans doute; seulement il convient aussi, et plus encore, de ne rien cacher, à qui nous demande ce qu'est un dogme, des exigences intellectuelles du *Credo* : c'est une question de probité. Quant à fermer une seule des portes qui conduisent à la cité de Dieu, ce n'est pas nous qui y songeons. Mais en ouvrir sur des impasses nous paraît à la fois vain, maladroit et périlleux.

Eugène FRANON.

1. M. Guyau, *l'Irréligion de l'avenir*, 7e édition, p. 143.

NOTES ET CRITIQUES

Le *Bulletin* a eu l'occasion déjà d'apprécier la traduction française de la sainte Bible par M. CRAMPON. Nous ne pouvons que renouveler les éloges par nous exprimés jadis, en les accentuant, à l'occasion de la publication de *La sainte Bible, traduction d'après les textes originaux par* A. CRAMPON (Paris, Desclée, 1904) : un fort volume, in-8° de plus de 1.500 pages. La pensée de réunir toute la Bible en un volume, portatif, lisible sans effort, était dans les souhaits de tous. M. CRAMPON étant mort, c'est une commission de bibliistes appartenant à la Compagnie de Jésus et à celle de Saint-Sulpice qui a assumé la revision et la mise au point de la traduction. Quelques notes au bas des pages, sobres, et, avouons-le, de peu d'intérêt, satisfont aux prescriptions ecclésiastiques en matière de traductions en langue vulgaire. On n'a mis en tête de chacun des livres aucune introduction, pour cette raison, sans doute, qu'il vaut mieux laisser ces sujets, souvent si controversés, aux manuels spéciaux qui les discutent, et ne pas lier l'Ecriture Sainte à des affirmations précaires. L'abstention des éditeurs est donc très sage. Ils nous ont donné une édition qui, aux mains de nos étudiants ecclésiastiques, pourra tenir lieu de tout autre similaire, et par exemple de la Bible de Segond, qui jusqu'ici, faute d'une édition catholique, était en grand crédit dans quelques séminaires. Nous exprimons le souhait que la Bible de CRAMPON soit constamment améliorée, que la correction typographique du texte et des notes soit surveillée plus rigoureusement, que l'annotation soit allégée. On nous a donné là un instrument excellent, qu'il faut répandre, qu'il faut recommander, — et qu'il faut que les éditeurs améliorent à chaque tirage.

***

M. LEPIN, professeur au grand séminaire de Lyon, publie une deuxième édition de son livre sur *Jésus Messie et Fils de Dieu* (Paris, Ané, 1905). Le volume a été remanié de fond en comble et largement développé dans le sens que nous avions ici même souhaité. L'introduction s'attache à fixer les points acquis en ce qui concerne l'origine et la valeur historique des Synoptiques. Dans le volume, une étude très attentive est faite des problèmes à l'ordre du jour : sur la théorie de J. Weiss, vulgarisée par M. Loisy, d'un messie purement eschatologique; sur la théorie chère à Wendt, à Holtzmann, à Harnack, d'une conscience messianique progressive et acquise; sur le silence du Christ à se déclarer Messie; sur la science du Christ et sur les données eschatologiques des Synoptiques; M. LEPIN a écrit des pages que nous croyons d'une critique très consciencieuse et très éclairée. Les controverses sur l'Evangile qui ont parmi nous rempli ces trois dernières années ont donné naissance à une suite de livres où l'incompétence le dispute au mauvais ton. C'est proprement une pitié de voir

certains écrivains s'improviser exégètes et agrémenter leur exégèse de gros mots et de personnalités! M. LEPIN nous console de ces productions sans valeur et sans dignité. Son livre est, avec les récentes publications du R. P. Rose, à répandre comme un bon exemple et comme un modèle de méthode. Si, sur quelques points, il est indécis encore et un peu élémentaire, dans l'ensemble il constitue un remarquable progrès.

***

La *Bibliothèque de la faculté des lettres* de l'Université de Paris se compose déjà d'une série de publications philologiques de valeur, parmi lesquelles on appréciera particulièrement le mémoire de M. PUECH, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien* (Paris, Alcan, 1903). M. Puech a déjà bien mérité de la littérature grecque chrétienne, mais il ne nous avait pas donné encore d'étude aussi fondamentale que celle-ci. Le *Discours aux Grecs* est-il une déclamation destinée à la lecture publique comme les discours des sophistes du IIe siècle, ou est-il, en dépit de son allure oratoire, un traité fait pour des lecteurs? Quelle est la date et quel est le lieu où il a été vraisemblablement composé? Quelle est la méthode apologétique de Tatien? Quelles sont les sources où il a puisé, et quel est le degré de son originalité? Quelles sont ses doctrines? (théorie du Logos, théories sur la nature de l'âme, sur la nature des démons, etc.). Que vaut Tatien comme écrivain? Quels traits de ressemblance présente-t-il avec les écrivains païens de son temps, et quels sont ses procédés de style, les caractères de son vocabulaire et de sa syntaxe? Telles sont les questions examinées par M. PUECH et traitées par lui avec un soin critique et une intelligence compréhensive, qui satisferont les plus exigents. A la suite, M. PUECH donne une traduction française très remarquable du texte, difficile, de Tatien. L'annotation est de tout point excellente. De pareilles publications font le plus grand honneur à la philologie chrétienne renaissant en France.

***

En dehors de la trop brève notice que le *Liber pontificalis* consacre au pape saint Grégoire le Grand, — et sans parler des lettres et autres œuvres de saint Grégoire, qui sont les sources premières de son histoire, — on possédait jusqu'ici trois vies. La plus récente, en quatre livres, est celle que rédigea Jean Diacre à Rome même, vers 873-875, à la demande du pape Jean VIII. Jean Diacre dans sa préface nous informe qu'il a puisé une part de ses informations dans les lettres de saint Grégoire, conservées dans l'archive pontifical, « *ad plenitudinem scrinii* », mais une autre part aussi dans des récits écrits, et il déclare qu'il n'a rien accepté que sur la foi d'écrivains anciens, « *nihil quod scriptorum veterum nequeat auctoritate defendi* ». Ces écrivains qui anciennement avaient écrit sur saint Grégoire n'étaient pas romains. Jean Diacre le dit expressément : Rome, écrit-il, qui possédait tant de vies de saints composées à Rome même, ne possédait rien de tel sur son grand pape. Il n'en était pas ainsi, soit des Saxons, soit des Lombards : ils avaient des notices sur saint Grégoire; mais, à vrai dire, elles étaient très brèves. Jean Diacre écrit : « *Vitam eius, licet breviter, tamen pio conatu pulcherrimoque stylo describerant* ».

La vie de saint Grégoire par Paul Diacre est très certainement celle que Jean Diacre connaissait et signalait « *apud Langobardorum sibi prorsus infensissimam gentem* », puisque Paul Diacre est un Lombard et l'historien des Lombards. Le texte reçu qu'on en a, dans Migne notamment, est un texte interpolé : on doit au R. P. Grisar d'avoir retrouvé et publié, en 1887, le texte authentique de la vie de saint Grégoire.

Jean Diacre, avons-nous dit, signalait dans sa préface une autre vie de Grégoire chez les Saxons, « *apud Saxones* ». On avait pu longtemps identifier cette vie avec la notice que consacre Bède à saint Grégoire dans son *Histoire ecclésiastique* (II, 1). Mais Bède, s'il a eu en mains les lettres et les œuvres de Grégoire, semblait avoir recueilli aussi des récits oraux : « *Haec iuxta opinionem quam ab antiquis accepimus... Ne silentio praetereunda opinio quae traditione maiorum ad nos usque perlata est...* » Il semble au contraire désormais acquis que cette « *traditio maiorum* » était fixée par écrit dès le temps de Bède.

M. Paul Ewald a publié en 1886, dans un recueil de mémoires historiques dédiés à Waitz, une partie d'un texte qu'il jugeait être la plus ancienne biographie de saint Grégoire, et c'est de ce même texte, mais intégral, que dom Gasquet vient de donner une édition critique sous le titre de *A life of pope St Gregory the great written by a monk of the monastery of Whitby, probably about A. D. 713* (Westminster, 1904). Paul Ewald et dom Gasquet pensent que cette biographie est une des sources de Bède.

Il n'est pas douteux que le biographe était, lui-même en témoigne, de la « *gens Anglorum* ». Il n'est pas douteux qu'il était du monastère northumbrien de Whitby, qu'il qualifie de « *nostrum coenobium* ». Sa dévotion à saint Grégoire est grande. Il l'appelle « *magister noster* », « *doctor noster* », « *papa noster* », « *apostolicus noster* », « *noster Gregorius* ». Moins heureux que Bède, il n'a pas eu sous la main les lettres de saint Grégoire, mais il connaît ses *Dialogues*, ses *Moralia*, ses *Homélies*... Faute de mieux, il recueille les récits merveilleux qu'on raconte de saint Grégoire, les *mirabilia*, et les mots. Telle l'histoire de la matrone incrédule, telle l'histoire de l'âme de Trajan délivrée de l'enfer. Tels les jolis mots, si connus, *Angli Angeli*, ou *Aelli Alleluia*, ou *Locusta loco sta*. Il est bien remarquable que le biographe de Whitby ignore tout des légendes qui, au IX^e^ siècle, attribuèrent une part à saint Grégoire dans la formation de la cantilène romaine et du chant que l'on s'efforce d'appeler grégorien.

***

Le R. P. Ubald (d'Alençon) publie *Les opuscules de saint François d'Assise* (Paris, Poussielgue, 1905), traduits en français. Il distingue les opuscules authentiques des opuscules douteux. Parmi les premiers, il range la règle des Mineurs de 1210-1221, et celle de 1223, sept lettres, quelques courts billets, des fragments des admonitions, le testament, quelques prières. Le *poverello* n'était pas un écrivain abondant, il y paraît et ce n'est point par l'écriture que son esprit a opéré. Parmi les écrits douteux, le P. U. range, avec quelques autres pièces, le cantique du soleil, le cantique de la fournaise, le cantique de l'amour, qui sont, au contraire, de si admirables expressions de l'esprit du *poverello*. Nous les avons relus avec une émotion que ne donne sûrement aucune des pièces authentiques. Autant en dirions-nous du « chapitre de la joie parfaite »,

relégué en appendice par le P. U., et qui est une si merveilleuse page franciscaine. Le P. U. appartient au groupe des capucins critiques. Il écrit dans son introduction : « En 1904, les savants Pères du collège des Frères mineurs de Quaracchi ont passé ces opuscules au crible de leur pénétrante critique, et le résultat de leurs investigations s'est rencontré presque complètement avec les conclusions d'un professeur de l'Université de Bonn, Henri Boehmer, dans ses *Analekten zur Geschichte des Franciscus*... » Arrêtons-nous, arrêtons-nous vite, de peur de compromettre ces excellents Frères mineurs!

***

Il suffit d'avoir un peu étudié l'histoire ecclésiastique, pour savoir quelles difficultés on rencontre en abordant l'histoire de l'Église byzantine. Les manuels ordinaires sont beaucoup trop courts : quant aux histoires générales, elles sont particulièrement insuffisantes dans ces questions, car si les études byzantines ne sont en honneur que depuis peu d'années, le travail fait est déjà si considérable que le sujet est complètement renouvelé. Il faut dès lors recourir aux travaux des spécialistes, à la *Byzantinische Zeitschrift*, et même aux travaux russes qui deviennent de plus en plus nombreux et importants sur ces matières. Tant vaut dire que ces études sont inaccessibles au grand public. Dans ces conditions, le livre du P. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847* [1], rendra les plus grands services. On sait quel centre actif d'études les Augustins de l'Assomption ont organisé à Constantinople. L'œuvre est encore à ses débuts, et cependant elle a déjà donné les meilleurs résultats. *Les Échos d'Orient*, organe de ce groupe de travailleurs, ont une autorité incontestée. C'est de cet atelier que sort le livre du P. Pargoire. Il se divise en trois grands chapitres qui ont à peu près le même plan : 1° *De l'avènement de Justinien à l'écrasement de la Perse* (527-628); 2° *Jusqu'à l'apparition de l'iconoclasme* (628-725); *Jusqu'à la mort de S. Méthode* (725-847). Sur cette longue et difficile histoire, le P. P. nous donne les renseignements les plus précis. C'est une synthèse de tous les résultats acquis aujourd'hui; c'est sans contredit le meilleur livre qui existe sur ce sujet.

***

M. Georges Goyau est à la fois un des plus jeunes et un des plus en vue parmi nos historiens d'aujourd'hui. Il a déjà publié une dizaine de volumes de sujets très variés, mais de préoccupation identique, celle de décrire et de mettre en valeur l'influence de l'idée catholique sur les manifestations principales de la vie sociale et religieuse. Cette inspiration élevée, jointe à une complète maîtrise d'historien et d'écrivain, ont valu à M. G. une autorité incontestée et une influence prépondérante sur les jeunes catholiques d'aujourd'hui. M. G. a écrit sur la France, sur l'Italie; mais la partie la plus originale peut-être de son œuvre est consacrée à l'Allemagne religieuse. Il ne pouvait manquer d'être attiré par l'Allemagne, qui présente un champ d'observation si mouvementé à qui étudie les manifestations de la vie sociale et religieuse. La variété et l'énergie des forces en jeu, la manière méthodique dont elles sont mises

1. Paris, Lecoffre.

en action constituent des données de mécanique sociale dont l'intérêt est manifeste et dont on chercherait vainement l'équivalent ailleurs.

De nombreux voyages d'observation au delà du Rhin M. G. a rapporté *L'Allemagne religieuse, le Protestantisme* (1898), livre qui retrace l'évolution du protestantisme, depuis la fin du XVIII^e^ siècle. Ce fut une surprise dans les milieux les plus compétents d'Allemagne, de voir la sûreté presque impeccable avec laquelle un Français touchant les problèmes les plus délicats de la conscience protestante allemande, et dès lors on attendit avec impatience les volumes que le même auteur devait consacrer à l'Allemagne catholique. Entre temps, M. G. donnait un nouveau volume. *Les nations apôtres, Vieille France, Jeune Allemagne*. Enfin, le mois dernier, viennent de paraître les deux premiers volumes de *l'Allemagne religieuse, le Catholicisme* [1]. Ils comprennent la période de 1800 à 1848. Voici quelques lignes de la préface : « Le présent livre... conduit cette histoire jusqu'à l'année 1848, et s'il n'avait d'autre objet que de montrer le catholicisme allemand voulant vivre, luttant pour vivre, et réussissant à vivre, il serait déjà permis d'espérer que certains esprits y pussent trouver attrait, que certaines consciences y pussent trouver réconfort. Mais les épisodes que nous avons à retracer n'intéressent pas seulement les destinées de l'Église allemande; ils tiennent une place importante et gardent une portée décisive dans l'histoire du droit de croire et du droit de prier. Ils marquent la conquête de ces deux droits sur l'absolutisme des États d'outre-Rhin ».

Il ne saurait être question de résumer deux volumes si pleins. On ne peut que souligner l'intérêt et la variété du sujet. Dans un premier livre, *Du Joséphisme aux Concordats*, on voit la désorganisation de l'Église d'Allemagne. Combien est dramatique le contraste entre le peuple qui conserve une religion intacte et le haut clergé qui est tout pénétré des idées philosophiques et joséphistes. Heureusement la Révolution française s'est chargée de disperser ces mauvais ouvriers; de là une vingtaine d'années de désarroi dans l'Église d'Allemagne. Mais après que les divers États ont conclu des arrangements avec le Saint-Siège, des cadres nouveaux se constituent et la vie la plus intense s'y développe aussitôt. C'est que le catholicisme allemand est alors excité par une pléiade intellectuelle qui fait pénétrer l'idée catholique dans les divers domaines de la pensée allemande. De là le second livre : *La pensée catholique et la pensée allemande*. M. G. y est à la fois historien des lettres et des idées. Il montre, pour les faits, comment la vie religieuse d'un pays est solidaire dans la plus large mesure des courants profonds, et par là même cachés à un observateur superficiel, qui alimentent la vie intellectuelle. Pendant cette période, l'opinion catholique allemande a été formée par des hommes qui, échappant aux préjugés de leur temps, ont préparé l'avenir. « Tandis qu'en France la littérature catholique, hormis l'école menaisienne, se donna trop souvent les apparences de servir, en politique, la cause des *ultras*, et tandis que l'auteur du *Pape* était le théoricien par excellence de l'absolutisme, l'Allemagne lisait dans les penseurs catholiques que nous venons d'observer la condamnation de ce système politique... Lorsque, plus tard, une opinion populaire aura le droit d'exister, et lorsque ce droit même la rendra victorieuse, elle ne flétrira pas dans Schlegel, dans Müller, dans Haller les complices des bureaucraties vaincues;

1. Paris, Perrin.

et, quant à Görres, elle l'honorera comme un précurseur de la victoire[1]. »

Ce fut là l'œuvre des laïcs. A côté d'eux le clergé travailla, comme on le voit, dans deux chapitres où sont décrites les *Initiatives théologiques*, et l'action de l'*Ecole de Munich*. Ces pages sont au nombre des plus belles du livre. On y apprend à connaître les difficultés de la renaissance théologique et la contribution qu'apportèrent à cette œuvre des milieux aussi différents que Mayence, centre de la *Mainzer Richtung*; Tubingue, où s'allient de façon si originale l'attachement à la foi et le souci de la critique; Münich, qui jusqu'en 1870, a eu une part si prépondérante dans la vie religieuse de l'Allemagne.

Un troisième et dernier livre décrit les *Luttes et victoires catholiques*. Tout l'intérêt se ramasse autour de l'archevêque de Cologne, Droste-Vischering dont la résistance à la tyrannie de la bureaucratie prussienne assura la libération de la conscience catholique. C'est ensuite l'année 1848 et à la faveur des aspirations de l'opinion allemande vers la liberté, la première assemblée générale des catholiques allemands à Mayence. A cette date, l'unité des catholiques d'Allemagne est faite : leur programme est déjà celui du catholicisme social.

Il serait difficile d'exagérer l'intérêt d'une pareille œuvre. Que d'enseignements s'en dégagent, bien que l'auteur ait voulu être exclusivement historien ! Il y a une relation étroite entre la vitalité religieuse de l'Allemagne et l'existence de plusieurs centres d'études distincts où s'est développée une vie originale et autonome. Quelle variété quand on passe de Mayence à Tubingue et à Munich ! C'est du rayonnement combiné de ces divers foyers qu'est résultée, en Allemagne, la formation d'une âme commune et forte. Dans le domaine religieux comme dans tous les autres, la décentralisation allemande a amené un régime qui permet les initiatives, exige le courage des responsabilités et constitue une excellente école d'activité sociale et scientifique.

***

Le métier de critique n'est pas toujours agréable à exercer, car il oblige souvent à formuler des réserves qui ne sont pas du goût de tout le monde. Aussi en vient-on à savoir gré à un auteur qui publie un excellent livre. C'est une si bonne occasion pour rendre joyeusement justice au mérite et au travail? Merci donc à M. Many pour ses *Praelectiones de sacra ordinatione*. Il nous donne là le troisième volume des *Praelectiones juris canonici*[2] professées par lui au grand séminaire Saint-Sulpice et à l'Institut catholique de Paris. Les anciens élèves de M. Many reconnaîtront vite la manière si ferme et l'exposition lumineuse de leur professeur. L'étude de l'ordre faite au point de vue du droit canonique a de nombreux contacts avec la théologie, la liturgie et l'histoire; aussi est-elle très variée. Il va sans dire que l'auteur a surtout en vue la discipline actuelle, mais pour résoudre les questions controversées, il est obligé de faire très souvent appel à la tradition, c'est-à-dire aux témoignages que l'histoire nous donne sur les multiples aspects de la vie de l'Eglise. A cet égard, on apprendra beaucoup dans la seconde partie du volume, qui est relative aux rites de l'ordination; on y verra comment l'histoire de la liturgie, qui a fait de si grands progrès de nos jours, permet de donner une solution définitive et

1. *L'Allemagne religieuse, le Catholicisme*, t. I, p. 391.
2. Paris, Letouzey et Ané.

d'une simplicité élégante, à des controverses qui ont longuement et l'on dirait presque, en pure perte, divisé les théologiens et les canonistes, à une époque où les études liturgiques étaient encore à naître. Il n'y a pas à regretter ces nuages de poussière de la vieille arène théologique. J'ai surtout en vue, ici, le chapitre intitulé *De ritibus orientalibus ordinationum*. M. Many n'est pas de ces auteurs qui n'osent pas prendre parti dès que le problème devient délicat. Après avoir pris connaissance des éléments d'une question, il donne son avis sans tenir compte des préjugés d'école ou des solutions approximatives. Les questions liturgiques et historiques qui se posent à propos du sacrement de l'ordre sont d'une complexité extrême. L'auteur ne s'est donc pas proposé de les épuiser, mais dans la mesure où il a voulu les toucher, il sera difficile de n'être pas de son avis. A signaler surtout le chapitre *De iteratis ordinationibus*. M. Magny n'a voulu s'arrêter qu'à quelques faits principaux. Mais tandis que jusqu'ici la plupart des auteurs n'ont su que biaiser et tourner autour de la difficulté, le professeur de Paris donne une solution aussi directe et aussi ferme que possible.

***

Enfermer dans un volume, fût-il de sept cents pages, tout le travail de la pensée chrétienne « depuis son élaboration dans le monde juif » jusqu'à son épanouissement dans l'*Imitation*, c'est une entreprise devant laquelle reculeraient bien des esprits les plus familiarisés avec l'histoire et les doctrines du christianisme. Elle n'a pas effrayé M. J. Fabre[1]. Il y joint même sur le Talmud, la Kabbale, les folies mystiques des Alexandrins, la philosophie arabe, la diffusion de l'islamisme, les rêves des alchimistes, les Juifs arabisants, la théorie du « droit divin », les casuistes probabilistes, l'Immaculée Conception, les miracles de la Salette et de Lourdes, de longs développements dont on a quelque peine à saisir le lien avec le sujet principal. Il est vrai que M. Fabre a une façon de traiter ce sujet qui le simplifie singulièrement. Avant de philosopher autour des faits, le simple bon sens commandait, semble-t-il, de ne négliger aucun moyen de les connaître dans leur exacte physionomie; quand il s'agit surtout des origines chrétiennes dont l'histoire a été renouvelée par les travaux récents de l'érudition française ou étrangère, il était élémentaire de tenir compte de ses résultats. Mais de pareils scrupules ne sont pas faits évidemment pour M. J. Fabre, il s'en tient encore pour sa documentation aux *Mœurs des chrétiens* et à l'*Histoire ecclésiastique* de l'abbé Fleury! Pour les citations de Pères ou de scolastiques qu'il entasse avec plus de prodigalité que de discernement, il ne faut pas songer davantage à en contrôler la provenance: pas une référence n'est indiquée. Il y a là pourtant plus d'une assertion dont on serait heureux d'avoir la preuve. Je ne parle pas de la « sainteté » de Clément d'Alexandrie, ni de certaines opinions prêtées à Molina ou à Tertullien, mais on aurait été bien aise de connaître ces évêques qui offraient neuf fois le sacrifice de la messe par dimanche, et de savoir quels « beaux revenus » l'Eglise romaine « tire de la solution (*sic*) des cas réservés ». Serait-ce également se montrer trop exigeant que de demander à qui juge ou même attaque une doctrine de commencer au moins par la comprendre et de ne pas confondre la doctrine et la discipline? Voici, par exemple, un de ces cas nombreux où M. J. Fabre croit surprendre en fla-

1. Joseph Fabre, *la Pensée chrétienne* : in-8° de 656 pages. Paris, Alcan 1905.

grant délit de contradiction « l'Eglise catholique toujours variable sous son masque d'invariabilité ». « L'Eglise enseigne que le prêtre seul peut administrer l'Eucharistie; or c'est le diacre, non le prêtre qui portait le calice à la bouche des fidèles. L'Eglise prescrit qu'on s'assure que le vin qui sera consacré est absolument pur. Or le vin consacré était un mélange des diverses espèces de vin apportés par les fidèles »!... N'insistons pas trop sur la question du vin!

Et c'est à propos de cette œuvre qu'une note typographiée qui m'est envoyée en même temps que le livre, loue en M. J. Fabre « sa profonde étude de l'évolution chrétienne »! Pareille caution n'est guère faite pour inspirer confiance dans l'impartialité de l'auteur également louée dans la même note. Quelques tirades éloquentes et banales en l'honneur des grands hommes du christianisme et des services rendus par diverses institutions de la religion catholique ne sauraient donner le change à personne. Si M. J. Fabre tenait réellement à faire œuvre impartiale, quel besoin avait-il de donner à son livre le ton et les allures d'un pamphlet anti-religieux?

***

Dom Leclercq a condensé en deux volumes [1] les résultats essentiels des principaux travaux, historiques et archéologiques, y compris les siens, qui ont été consacrés à l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à la conquête islamique au VIII[e] siècle. Il a eu ainsi le mérite de mettre le premier entre les mains du public un véritable manuel, généralement exact, complet, scientifique et d'une lecture attachante. Son exposition est vivante, passionnée au bon sens du mot, parfois un peu touffue, un peu trop portée à la rhétorique. Il est difficile et presque inutile de critiquer point par point un livre qui représente à peu près le dernier état de la science. Je voudrais seulement faire quelques observations. Dans ses conclusions D. L. nous présente une psychologie intéressante de « l'Africain »: je me demande si nous avons assez de matériaux pour tracer un portrait aussi complet, aussi précis. Je trouve beaucoup d'obscurités et même de contradictions dans l'étude des sentiments de l'Afrique à l'égard de Rome : est-elle loyaliste, est-elle sécessionniste? Le tempérament spécial des Africains les vouait-il fatalement dans toutes les branches à la décadence? ou cette décadence n'a-t-elle pas été surtout, comme le reconnait l'auteur lui-même dans un appendice, le résultat de perpétuelles invasions? L'archéologue D. L. eût pu fournir sur les basiliques chrétiennes un chapitre plus complet et plus précis. La page sur l'emploi du bras séculier, à propos de saint Augustin, était au moins inutile. Pourquoi penser aux chrétiens à propos des prédictions sorties du temple de *Caelestis* sous Pertinax? Pourquoi écrire kunocéphale au lieu de cynocéphale? Voilà de légères critiques pour un travail considérable et méritoire.

1. *L'Afrique chrétienne*. Paris, Lecoffre. 1904, 2 vol. in-8°. XLIV-432 et 380 pages.

La Rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C[ie]. — MESNIL (EURE).

AUTOUR DU PROBLÈME EUCHARISTIQUE

Il est toujours intéressant de relever les tentatives faites pour ramener nos contemporains à l'estime de la spéculation théologique dont leur curiosité paraît vouloir se détacher de plus en plus. Parmi la diversité des questions abordées et le mérite très inégal qui les caractérise, toutes favorisent un but commun, à savoir un retour plus large à la métaphysique du dogme et le culte moins restreint et moins ésotérique d'une science dont les meilleurs esprits, à d'autres époques, s'honorèrent de pratiquer l'austère discipline. Celle que nous signalons aujourd'hui se recommande par un caractère de nouveauté doctrinale au moins apparente bien propre à lui concilier l'attention, si l'on considère qu'elle se rapporte à l'un de nos dogmes non seulement les plus vénérables pour la foi et les plus chers à la piété, mais aussi, semble-t-il, les plus réfractaires à une interprétation inédite, soit parce qu'elle a toujours attiré le génie et exercé la sagacité des princes de la théologie, soit parce que les formules dont l'Église s'est servie dans ses définitions l'enferment en des limites difficiles à élargir. Il s'agit d'une théorie de l'Eucharistie proposée par M. Koch en une série d'articles parus dans les *Annales de Philosophie chrétienne*[1].

***

Le problème eucharistique se concentre, peut-on dire, tout entier dans le fait de la présence réelle. Si le Christ

1. Déc. 1903, juin, novembre 1904, mars 1905. Voir aussi la note parue dans le n° de mai 1905.

est présent sous les espèces consacrées, toute la doctrine relative au sacrement découle de cet antécédent comme sa conclusion naturelle, et celle même du sacrifice en reçoit une lumière qui prépare l'esprit à la comprendre. Mais on sait de quelles difficultés ce fait initial est hérissé. L'humanité du Sauveur, même glorifiée, n'est pas d'une autre condition essentielle que la nôtre. Elle est naturellement soumise à toutes les lois qui régissent la quantité corporelle, soit en elle-même, soit dans ses rapports avec l'espace et le lieu. On devine aussitôt l'antinomie que paraît soulever la présence réelle et simultanée de cette humanité au ciel et dans l'hostie, bien plus sous chaque point de l'hostie.

Les explications proposées par les théologiens ne manquent ni de variété ni de hardiesse, ni même parfois de cette étrangeté de conception qui paraît devoir être rangée au nombre des critères les moins équivoques d'erreur ou d'improbabilité. Tout le monde connaît la théorie issue du mécanisme cartésien, laquelle soumet le Christ à un jeu de compression ou de condensation aussi peu intelligible à la raison que déconcertant pour l'imagination. Quoi qu'en ait dit Pascal, l'une et l'autre se refusent à voir dans les dernières particules de la goutte de sang d'un ciron, dans l'enceinte de ce raccourci d'atome « une infinité d'univers dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre..., dans cette terre des animaux, et enfin des cirons », et de même elles répugnent à admettre que les parties organiques du corps eucharistique soient réduites sans violence, sans déchet ni confusion d'aucune sorte, aux proportions d'une molécule ou à l'indivisibilité d'un atome. Nous ne mentionnons que pour mémoire l'hypothèse dynamiste, d'une inspiration, nous ne dirons pas trop récente, mais trop éloignée du courant théologique traditionnel et de l'interprétation rationnelle des documents établissant la règle de foi, pour offrir des garanties suffisantes de sécurité. On ignore encore moins les tentatives faites par les scolasti-

ques, en conformité avec les principes métaphysiques propres à chaque école, et qui sont l'écho plus ou moins affaibli de la philosophie du stagirite. S'agit-il d'expliquer la présence simultanée du Christ au ciel et dans le sacrement? Les uns lèvent la difficulté en invoquant une reproduction de l'humanité du Christ, qui soit sans préjudice de son identité physique. D'autres en appellent à une intervention de la toute puissance divine qui aurait pour effet de situer dans le lieu du sacrement le corps et le sang du Sauveur par une opération équivalente en son résultat, bien que spécifiquement étrangère, au mouvement de translation. Duns Scot et de Lugo sont les principaux patrons de cette théorie. D'autres enfin, et il ne paraît pas douteux que ce ne soit la pensée de saint Thomas et de ses prédécesseurs immédiats, aussi bien que de ses contemporains, estiment que la présence du Christ sous les espèces est la conséquence formelle et immédiate de l'action divine par laquelle la totalité substantielle de la matière du sacrement est convertie, sans hiatus ni discontinuité d'aucune sorte, en la totalité substantielle du corps et du sang du Christ. Par le fait, disent-ils, les espèces eucharistiques acquièrent, vis-à-vis du terme de la conversion, le rapport de contenance qu'elles avaient vis-à-vis des substances primitives; un rapport, non sans doute univoque, c'est-à-dire concevable par une idée strictement identique, mais analogue, étant donné que cette relation est exempte de toute inhérence formelle des espèces à l'égard de la substance du Sauveur.

S'agit-il de fournir la clé de la présence intégrale du Christ sous chaque partie, même infinitésimale des espèces? Cette multiplicité de présence s'explique, pour les uns, parce que la quantité corporelle du Christ, sans perdre ses propriétés essentielles, cesserait de s'étendre dans l'espace, par une suspension miraculeuse du développement extensif, lequel ne serait, d'après eux, qu'une conséquence de la quantité, distincte de celle-ci. L'humanité

du Christ devrait dès lors être assimilée aux natures spirituelles, qui seraient, selon les mêmes auteurs, normalement situées dans un lieu déterminé, suivant un développement proportionnel de leur essence indivisible, différent par son espèce de celui des natures corporelles, en ce qu'il n'est pas distributif de parties distinctes dans des portions d'espace correspondantes. L'explication du fait réside pour les autres dans la parfaite simplicité et homogénéité de la substance même corporelle, en vertu de laquelle celle-ci se trouverait tout entière sous chaque point assignable de la quantité, aussi bien dans le cas de conversion miraculeuse des substances, que dans le cas d'union formelle des accidents et de leur substratum connaturel. Cette dernière interprétation est, on le voit, basée sur la doctrine authentique d'Aristote, et saint Thomas l'a revêtue du sceau de son autorité. Au reste toutes ces théories vont à établir la compatibilité de la double présence du Christ au ciel et dans le sacrement, compatibilité qui ne suscite d'embarras et n'exige une justification que parce qu'elle suppose la présence physique simultanée de la même réalité physique dans des lieux distincts, quelle que soit d'ailleurs la distance qui les sépare, et donc elles tendent toutes à donner une explication satisfaisante de cette multiprésence physique.

∴

C'est ici qu'intervient M. Koch avec une interprétation nouvelle des formules dogmatiques consacrées : non pas qu'il la présente comme une innovation pure et simple, ce qui créerait dès l'abord, dans l'esprit d'autrui, un préjugé défavorable à sa thèse, mais il croit y apercevoir une évolution légitime, même normale, presque nécessaire, et, dans tous les cas, essentiellement opportune, d'une tradition théologique dont Duns Scot serait le premier ancêtre dans la lignée des docteurs scolastiques. Nous indiquerons plus loin ce que cette naturalisation a d'authentique, et si

la théorie dont nous nous occupons peut à juste titre se recommander d'une affinité avec le système théologique d'où on le fait dériver. Mais remarquons d'abord la manière peu exacte dont le problème est posé. Il s'agit, nous déclare-t-on, de rendre compte de la *multilocation* et de la *compénétration* du corps du Christ, c'est-à-dire de sa présence simultanée en différents lieux et de sa présence totale dans l'hostie tout entière et dans chacune des parties de l'hostie [1]. Poser la question en ces termes, c'est en préjuger la solution, et une solution diamétralement opposée à celle que l'on préconise. La multilocation, en effet, entendue dans la rigueur de son acception philosophique, n'est qu'une multiple localisation, et l'on sait que la localisation d'une substance corporelle comporte essentiellement la présence physique de cette substance et de sa quantité dans les limites exactes de la portion d'espace où on la situe : un tel fait, accepté dans sa teneur précise, ne saurait recevoir qu'une explication basée sur le principe de cette même présence physique. Quant à la compénétration, adoptée comme l'une des données du problème, elle nous isole radicalement de la tradition médiévale tout entière et nous fait entrer dans le giron du mécanisme cartésien. Certes nous n'ignorons pas que cette terminologie est, dans la pensée de celui qui l'emploie, innocente des pièges que nous lui imputons, mais il nous paraît toujours utile, et, en particulier, dans les discussions épineuses qu'aucune équivoque ne doit obscurcir, de veiller à une irréprochable propriété du vocabulaire.

Après cette observation préjudicielle, voici, analysée le plus fidèlement possible, la réponse faite par M. Koch à la question. Puisqu'il s'agit de rendre compte d'une multiprésence réelle et simultanée du Christ, contraire aux lois régulatrices du monde matériel, le principe de solution doit être cherché dans un mode de présence qui soit, de sa na-

1. Décembre 1903, p. 298.

ture, indépendant des nécessités inhérentes à la condition d'un être quantitatif lié par son étendue à un lieu déterminé. Ce serait mal résoudre le problème que d'invoquer une reproduction indéfinie de l'humanité du Christ, accompagnée d'une réduction de sa quantité, permettant de la situer à la fois sous chaque point des espèces sacramentelles. Si, franchissant les étapes intermédiaires, nous passons de cette hypothèse mécaniste à l'hypothèse des scolastiques, ou, pour distinguer ce que l'on a, par inadvertance, confondu [1], à l'hypothèse de saint Thomas, laquelle n'est en aucune manière réductible à celle de Suarez, car tous les deux ont de la substance corporelle un concept très divergent, nous y voyons que la raison topique de la présence sacramentelle gît dans la nature de la substance qui, étant essentiellement étrangère à toute détermination spatiale ou locale, est susceptible de devenir le terme d'une relation réelle de contenance causée par une conversion substantielle totale dans les accidents de la substance convertie. On comprend dès lors que la substance du Christ soit tout entière sous chaque parcelle, mais comment la quantité du Christ, inséparable de son corps et de son sang, est-elle présente dans les limites étroites du sacrement, et en chaque point des espèces? C'est, nous dit saint Thomas, que la quantité n'est point présente par elle-même, puisque la conversion d'où procède la présence réelle est une conversion substantielle. Elle est donc dans le sacrement, non par elle-même, ni, dès lors, suivant ses lois propres, mais par la substance et suivant le mode propre de la substance : c'est la présence dite *per modum substantiæ* ou de concomitance, *ex naturali concomitantia,* dont la pensée et la formule, bien loin d'appartenir en propre au P. Billot, comme semble le croire M. Koch, en opposant sur ce point l'éminent professeur à la majorité des scolastiques [2], est le

1. Décembre 1903, p. 299.
2. *Ib.*, p. 302-3.

patrimoine incontesté de toute la descendance intellectuelle du Docteur angélique [1].

Mais ce pas en avant fait dans la voie de la *simplification* de l'humanité du Sauveur paraît insuffisant à M. Koch. Il lui semble laisser le corps et le sang eucharistiques dans le domaine des réalités soumises malgré tout à la fatalité des lois de l'étendue et de la quantité. Nous sommes donc invités à faire le pas décisif qui nous introduit dans un ordre de réalités et de présence où nous rencontrerons le minimum de difficultés rationnelles, parce qu'il est sans relation avec le jeu des lois physiques, et le maximum de sécurité religieuse, parce que cette autonomie, loin d'être subversive de l'idée de présence réelle, lui fournit, au contraire, un support d'une indestructible solidité. C'est l'ordre des réalités morales et de la présence morale. « Le devoir, le droit, la loi, la faute, le châtiment, le contrat, l'État, l'Église, toutes ces choses sont des réalités... Les réalités morales sont de véritables réalités. » Elles « ont en commun avec les réalités métaphysiques la propriété de n'être pas aussi précisément localisées que les masses et les forces physiques » [2].

Ce langage est celui de l'évidence même et ne saurait soulever que des critiques de détail, motivées par la préoccupation de ne pas associer sans discernement des entités disparates. Car le droit, la loi, la faute etc. envisagés strictement sous l'angle qui leur est propre, sont des rapports, dépourvus de toute consistance physique, entre la volonté de l'inférieur et celle du législateur considérée comme la régulatrice des actions d'autrui, non dans l'ordre physique de l'agir, mais dans l'ordre moral du bien agir. L'État, au contraire, et l'Église, comme tels, enferment la réalité physique des membres de la société, en y ajoutant seulement l'unité de fin, d'intention et d'action, qui l'addi-

1. III. Q. LXXVI. A. I. Cf. etiam *Conc. Trid.* sess. XII, cap. 3.
2. *Ib.*, p. 305-6.

tionne et la pénètre de la forme propre à l'être moral. Quant à l'assimilation établie entre les masses et les forces physiques, qui n'aperçoit ce que cet accouplement a d'illégitime, puisque la masse est, par définition, douée de quantité et d'étendue, au lieu que la force est simple. On estimera peut-être que ces remarques procèdent d'un formalisme chatouilleux, mais, en vérité, pourquoi trouverait-on mauvais que chaque chose soit remise à sa place?

On ne contestera donc pas la réalité des choses morales, ni qu'elles puissent exister réellement dans un sujet ayant, lui, une réalité physique. Mais en outre, et ceci est capital dans l'explication de M. Koch, une réalité morale peut servir de lien entre deux êtres physiques, en telle sorte que, par la vertu de cet intermédiaire, l'un des deux êtres soit réellement présent dans l'autre. Dès cet instant le mouvement local de translation devient superflu, et toutes les conséquences attachées aux propriétés naturelles de la quantité et de l'étendue sont éludées. Le prince, en effet, n'est-il pas réellement présent dans son ambassadeur, en dépit de la distance locale qui les sépare? Si la personne royale n'était pas réellement dans celle de son représentant, rien n'autoriserait les honneurs souverains rendus à cette dernière. Que cette présence ne soit pas physique, on l'accorde et on prend les devants pour le confesser. Mais il suffit que ce soit une présence réelle. Présence morale, en effet, ne s'oppose pas à présence réelle, mais à présence physique. La réalité de la présence n'est essentiellement liée à aucun des deux extrêmes à l'exclusion de l'autre, mais elle appartient de plein droit à l'un et à l'autre. La présence du roi dans son ambassadeur est donc morale, parce que le lien qui unit les deux personnalités et l'entité qui transporte et situe, en quelque manière, le souverain dans son plénipotentiaire, est d'ordre moral, c'est à savoir la volonté du prince, considérée, non comme l'acte élicite d'une faculté physique, mais comme l'exercice du pouvoir souverain par lequel le détenteur de ce pouvoir oblige ses sujets à révérer dans la personne du mandataire la dignité et l'autorité même

du mandant : acte complexe qui enferme, sous deux formes que M. Koch aurait distinguées avec avantage, l'usage de la puissance royale, nous voulons parler de la délégation et du commandement. Or, qui ne voit que cette puissance, cette délégation et ce commandement sont des réalités de l'ordre moral? Et partant la présence réelle fondée sur ces réalités sera morale comme elles, aussi bien que l'union réelle présupposée par la présence.

Ainsi en sera-t-il de la présence du Christ dans le sacrement. Le Sauveur est dans l'hostie, parce que, par la volonté qu'il a et qu'il exprime de s'y trouver, il s'y trouve en effet, et non pas seulement pour lui, mais aussi pour nous à qui il intime cette volonté. Car ces paroles « ceci est mon corps » trahissent, à n'en pas douter, dans le Christ, la volonté d'identifier les deux termes de la proposition, non certes d'une manière physique — la physique aurait peut-être paralysé son intention — mais d'une manière morale, avec l'efficacité que comporte le dessein expressément formulé d'élever la matière du sacrement à la dignité du Christ. Par là le Sauveur en use à l'égard du pain et du vin et à notre égard comme tout à l'heure le prince à l'égard de l'ambassadeur et de ceux auprès desquels il le députe. En effet, il se substitue à lui-même la matière placée sur l'autel, et il nous intime l'ordre de nous comporter vis-à-vis de cette matière comme vis-à-vis de lui-même. Dès lors rien n'est plus aisé que de résoudre les difficultés soulevées par la multiprésence du Christ. La réalité morale se joue des lois de l'étendue et de la quantité. Le droit ne distribue pas des parties irréductibles dans les limites d'une portion d'espace qui le circonscrirait. Il se multiplie aussi sans s'amoindrir ni se diviser, devenant le bien commun et indivis d'une collectivité. Il en sera donc de même d'une réalité physique unie à une autre réalité physique et identifiée avec elle par le moyen d'une entité morale, car il est inévitable que le mode d'union et d'identification soit conforme aux propriétés du lien qui en est l'agent. Et de fait, le prince ne peut-il pas

multiplier sa présence, et sa présence intégrale en autrui, par la création d'ambassadeurs multiples, tous accrédités au même titre? Et sa présence en eux est-elle une présence divisible en autant de parties qu'on peut en discerner dans leur quantité physique? N'est-elle pas plutôt une présence simple, indivisible, envahissant et enveloppant la personne de l'ambassadeur sans localisation particulière assignable? Ainsi en sera-t-il exactement de la présence du Christ sous les espèces : l'analogie est manifeste et dispense qu'on y insiste. Il paraît non moins superflu de mettre en saillie la différence essentielle qui sépare cette théorie de la formule hérétique de Zwingle. D'après ce dernier, l'Eucharistie n'est pas autre chose que le signe ou la figure symbolique du Christ: mais le signe, la figure et le symbole ne contiennent pas réellement la chose signifiée, figurée et symbolisée, au lieu que l'explication qu'on nous propose identifie véritablement, réellement et substantiellement le pain et le vin avec le corps et le sang du Sauveur. Il serait donc injuste d'envelopper dans la même réprobation deux doctrines absolument hétérogènes. On en dira autant de la théorie de Calvin qui faisait du pain et du vin le simple support de la vertu du Christ, et non le substitut du Christ lui-même.

Comment concevrons-nous donc la conversion substantielle enseignée par l'Église, appelée par elle transsubstantiation, et qui a fourni un si copieux aliment à la subtilité dialectique de l'École? Elle se ramène sans effort à cette transmutation morale par laquelle la matière sacramentelle est élevée, du fait de la volonté exprimée dans la formule consécratoire, à la dignité de corps et de sang du Sauveur. « Le pain et le vin acquièrent une consécration et une dignité supérieures par le fait que le Christ est identifié moralement avec eux : telle est leur transsubstantiation. [1] » Cette explication, en simplifiant singulièrement le problème, a le double mérite de sauvegarder l'intégralité du dogme et

1. Mars 1905, p. 627.

de déblayer ses avenues des théories compliquées qui en rendaient l'accès impraticable.

***

Nous nous sommes efforcé, non seulement de dégager la pensée de M. Koch des commentaires parfois prolixes et de l'appareil documentaire plutôt encombrant, parce qu'il est sans portée démonstrative, dont il a plu à l'auteur de l'entourer, mais encore de l'appuyer de tous les considérants capables de la mettre en valeur. Hâtons-nous d'ajouter sans ambages que, pour quiconque sait, à travers l'équivoque des formules, surprendre le dessin véritable d'une théorie, celle que l'on nous propose est, sans restriction possible, inacceptable. Il suffit, pour s'en convaincre, d'analyser en peu de mots le concept de présence, qui est le point central de la discussion. La présence d'un être ne se conçoit pas comme une relation de cet être vis-à-vis de lui-même, mais vis-à-vis d'un autre être, et cette relation, distincte du fait qui lui sert de fondement, consiste en ce que le premier est intérieur au second et le remplit de sa réalité. Plus cette pénétration sera profonde et adéquate, plus la présence sera parfaite, et au contraire celle-ci deviendra d'autant moins intime que ce lien se relâchera davantage. Il serait facile de vérifier l'exactitude de ce principe dans les deux modes génériques de présence que réalise le cours normal des lois de la nature, nous voulons parler de celui qui est attaché à l'exercice de la causalité efficiente, et de celui qui résulte de l'union des causes dites matérielle et formelle. On verrait le rapport de pénétration tantôt réciproque, tantôt seulement unilatérale, qui rend la cause efficiente présente à l'effet, et rapproche les éléments du composé substantiel jusqu'à n'en faire qu'un seul tout subsistant. Le rapport de la quantité corporelle à son lieu en fournirait un exemple particulièrement intéressant et facile à saisir, puisqu'en effet il n'existe pour un corps de présence locale rigoureuse que vis-à-vis du lieu et des parties du lieu auquel il adapte sa propre

étendue, par la pénétration adéquate de la portion d'espace que ce lieu délimite. Cette constatation amène à sa suite deux conclusions également importantes et que nous examinerons l'une après l'autre dans leur application au sujet qui nous occupe. D'abord la présence, entendue dans sa signification stricte, est inséparable de la réalité de l'être dont on l'affirme; en outre la présence est, par essence, génératrice d'une relation d'intrinsécisme qui implique qu'un être en pénètre un autre et lui est intérieur.

On aperçoit aussitôt la portée de la première conclusion en ce qui concerne la présence réelle du Christ dans le sacrement. Cette présence ne peut se vérifier au pied de la lettre que si le Christ est, dans sa réalité propre, contenu par les espèces eucharistiques. Celles-ci enferment-elles le corps et le sang du Sauveur dans leur entité objective et absolue? On sera fondé à parler de présence réelle. Mais au contraire la réalité du corps et du sang est-elle absente du lieu des espèces? On ne pourra, sans s'aveugler, affirmer cette même présence. Qu'est-ce en effet qu'une présence réelle qui implique l'absence réelle de l'être auquel on l'attribue? Dira-t-on que le même être est susceptible à la fois de présence et d'absence, de présence morale et d'absence affectant sa réalité physique? N'est-ce pas se leurrer d'une distinction vaine? Telle réalité, telle présence réelle. Une réalité purement morale ne comporte qu'une présence morale, si tant est que le concept de présence soit rigoureusement applicable à cet ordre de réalités; car il convient avant tout aux êtres capables de subsister et qui sont en eux-mêmes avant d'être en autrui, caractère que peuvent seules revendiquer les réalités physiques. Sous le bénéfice de cette restriction, on dira que le droit, le devoir et les entités similaires sont véritablement et intégralement présents dans la personne qui en est le sujet, sans que cette présence implique autre chose qu'un rapport spécial de cette personne avec la règle des mœurs ou la volonté du législateur. Il est en effet impossible que des formalités de ce genre modifient l'être substantiel

du sujet à la manière des accidents physiques, et dès lors présence réelle devient synonyme de présence morale. Mais la présence réelle d'un être physique ne saurait se concevoir que comme une présence physique. Otez celle-ci, il ne vous restera que la présence ou quasi présence simplement figurative et symbolique; décorez ce résidu de présence du nom de présence réelle : ce mot ne servira plus légitimement qu'à faire connaître la réalité formelle du signe, c'est-à-dire le caractère authentique de la figure ou du symbole. En d'autres termes la présence purement morale d'une réalité physique est synonyme de substitution ou de suppléance ménagée pour éluder en quelque manière l'absence véritable et substantielle de cette réalité. Celle-ci sera donc seulement *représentée*, c'est-à-dire que, demeurant elle-même absente, elle recevra une quasi présence sous les traits ou la forme d'une réalité qui lui est naturellement étrangère : mais qui ne voit que cette subrogation est, par essence, fictive et conventionnelle, et que même si elle est accompagnée d'un insigne révélateur ou, mieux encore, d'un caractère indélébile imprimé dans le sujet, comme la marque spécifique de sa fonction représentative, elle n'aboutit pas à supprimer, mais exclusivement à pallier l'absence effective de la réalité principale? Et qu'on ne croie pas que la présence morale soit intermédiaire entre la présence physique et la valeur propre du signe ou du symbole. Cette supposition, d'abord, ne restituerait pas à l'être physique la seule présence que l'on puisse, sans équivoque, qualifier de réelle. Mais, au surplus, elle serait gratuite et non avenue. Elle échouerait devant l'alternative qui condamne une réalité physique à être présente par elle-même, par son être et sa forme intrinsèque, ou sous le masque emprunté d'une autre réalité : la première hypothèse nous donne la présence réelle; la seconde se résout en une présence symbolique, car, à moins de s'imaginer que les deux réalités se fondent physiquement en une seule, le rôle de l'une se bornera à représenter l'autre, ce qui reste dans les limites des attribu-

tions du signe ou du symbole. Que si l'on s'obstine à donner à cette représentation conventionnelle et le plus ordinairement révocable le titre de présence réelle, nous n'y contreviendrons pas, pourvu que cette modification n'aille pas à falsifier subrepticement le sens légitime et le contenu limitatif de la formule. Il paraît donc incontestable qu'en face des réalités physiques, la présence morale se réduit strictement à la présence figurative et symbolique, et ce serait se rendre victime, en même temps que coupable, d'une lourde erreur et d'une confusion fatale que de rapporter à une échelle commune de présence les réalités physiques et les réalités morales.

M. Koch voudra bien reconnaître que cette méprise est la sienne. Préoccupé avec raison de se garantir contre tout soupçon de connivence avec les théories pseudo-réformatrices qui sont — il en a le sentiment très vif — des voisines incommodes, compromettantes même pour la sienne, et soucieux de faire voir en celle-ci autre chose qu'un simple succédané de ses devancières, il demande une protection à la définition dogmatique formulée contre les hétérodoxes. Il se fait un rempart du *vere, realiter, substantialiter* promulgué à Trente : « le sujet du droit, du devoir, de la faute, n'est pas le symbole du droit, du devoir, de la faute, mais ceux-ci lui sont *vraiment* présents... ... Le droit, la culpabilité sont *réellement* fixés à leur sujet; il les a *realiter*... La substance du corps du Christ est présente dans la sainte Eucharistie, mais non pas à la manière d'une masse physique ni d'une réalité métaphysique : l'analogie des réalités morales ne concerne pas ce qui est présent, mais l'espèce et le mode de la présence [1]. » Nous convenons, en effet, que la présence réelle des entités morales se limite à une présence morale; mais un être physique, s'il n'est pas physiquement présent, est réellement absent. Et parce que le corps et le sang du Christ sont des réalités physiques, leur présence réelle ne

1. Décembre 1903, p. 307-8.

peut s'interpréter que comme une présence physique. D'où il suit que les espèces sacramentelles ne sont, dans la théorie de M. Koch, que les substituts figuratifs et symboliques du corps et du sang réellement absents, bien que réellement représentés, c'est-à-dire représentés par une autre réalité physique régulièrement investie de la fonction de signe; et par cette voie, dont M. Koch aurait dû deviner le détour et pressentir l'issue, la théorie à laquelle il a voulu attacher son nom, va se situer au point précis qu'occupent, dans le champ des erreurs dogmatiques, l'opinion de Zwingle et celle — fort peu éloignée — de Calvin.

***

On comprend après cela la valeur du parallèle institué entre la présence du Christ sous les espèces et celle du prince dans son ambassadeur. S'il est constant que le prince, comme le Christ, est un être substantiel, l'un et l'autre ne sont susceptibles que d'une seule espèce de présence réelle, savoir celle qui est attachée et comme rivée à leur réalité physique. Et dès lors, le prince n'est pas plus réellement présent dans son ambassadeur que le corps et le sang du Christ sous les espèces. Dirons-nous pour cela que l'ambassadeur est le signe ou le symbole du roi, comme le pain et le vin sont le symbole du corps et du sang? Certes, nous ne pensons pas que cette appellation fût vicieuse dans son fond, ni qu'on pût la taxer d'erreur substantielle; mais nous croyons préférable de distinguer deux espèces sous le genre des réalités élevées à la fonction représentative, et de réserver le titre de signe, de symbole ou même de figure aux êtres inanimés, appliquant indifféremment aux uns et aux autres le terme de représentation et les qualificatifs qui en dérivent. On dira donc que le pain et le vin signifient ou figurent le corps et le sang du Sauveur, ou bien qu'ils les représentent, en ce sens qu'ils leur confèrent une quasi présence, tout comme le plénipotentiaire représente son souverain en lui prêtant, pour ainsi parler, sa propre présence réelle.

Cette doctrine ne préjudicie en rien au caractère et à l'efficacité propres du lien moral qui sert de trait d'union entre les deux réalités. La personne de l'ambassadeur n'a aucune destination naturelle à la fonction dont ce titre évoque l'idée, non plus que le pain et le vin à l'usage de sacrement, et cette neutralité primitive est la condition initiale de tous les signes ou symboles. Mais qu'intervienne un acte de volonté qui ennoblit ces réalités et les élève à la qualité de substituts d'une réalité plus haute, elles communieront en quelque manière à la valeur de l'être dont elles tiennent la place, que cette valeur soit morale, c'est-à-dire serve de fondement à un droit, à un devoir ou à toute autre formalité conçue comme un rapport spécial de la liberté avec une règle qui la domine, ou qu'elle soit logique, c'est-à-dire s'adressant immédiatement à l'intelligence comme son objet propre. Dès ce moment le drapeau portera dans ses plis la patrie dont il est l'emblème, l'envoyé du roi nous rendra présent le roi lui-même, le prêtre sera écouté comme le Christ dont il est le ministre inamovible, l'action sacramentelle sera l'action même du Sauveur qui baptise et dispense la grâce dans la personne de ses délégués, le testament contiendra simultanément, sous le tracé matériel de sa rédaction, la pensée et la volonté du testateur. Mais qu'on y prenne garde : ces substituts seront sans doute le siège de la délégation, du mandat ou de toute autre convention qui les subroge à la réalité principale. Le drapeau ne sera donc pas le signe du pacte qui le destine à symboliser la patrie, il en sera le sujet passif. L'ambassadeur, le prêtre ne seront pas les signes de la délégation qui les accrédite, ils seront pareillement les sujets où cette délégation se repose. Le vocabulaire d'une langue ne sera pas le signe de la convention qui fixe en détail sa valeur formelle : cette convention, qui est une entité morale, puisqu'elle émane de la volonté, résidera dans les feuillets du vocabulaire comme dans son sujetnaturel. Mais aucun de ces êtres ne contiendra ni la réalité de celui qu'il représente, ni, au sens strict, sa valeur spécifique et sa di-

gnité essentielle. Car cette valeur et cette dignité sont inhérentes à la réalité physique qu'elles recommandent, elles en sont inséparables. La grandeur morale de la patrie n'appartient qu'à elle; elle est inaliénable et formellement incommunicable, et, partant, le drapeau n'est pas revêtu de cette qualité comme d'une forme qui en consacrerait la matière au même titre que la patrie : il ne serait plus alors, en effet, le symbole de la patrie, mais la patrie même; il ne symboliserait plus, mais serait susceptible d'être symbolisé. De même la dignité hypostatique du Christ est liée à l'être naturel du Christ, comme à son sujet nécessaire, et, par conséquent, le prêtre ne possède pas réellement cette dignité, mais il représente à la fois et le Christ et la dignité incommunicable du Christ. Nous en dirons autant de l'ambassadeur vis à vis de son roi et de la majesté royale, à cette différence près que l'ambassadeur ne porte en lui aucune impression réelle, aucune participation rigoureusement personnelle, inviolable et inamissible de la majesté souveraine, tandis que la consécration sacerdotale, sans investir son sujet de l'excellence attachée à l'union des natures dans l'hypostase divine, lui confère pourtant une dignité, relative si on la considère comme une émanation de la dignité pleinière du Christ, absolue si on regarde le caractère qui en est l'expression, ou, plus exactement, l'impression ineffaçable. Enfin le mot signifie le concept, sans pouvoir reporter à son actif ni la formalité, ni les propriétés essentielles du concept, puisqu'il n'est pas le concept, mais seulement son signe.

Il en sera donc de même du pain et du vin élevés à la qualité de symboles du corps et du sang du Christ. Ils ne seront pas les signes de la volonté qui les voue à cet usage. Cette quasi délégation sera tout entière et proprement en eux, non comme dans son principe actif, mais comme dans le sujet passif qui en est modifié, et la qualité même de figure qui leur appartient sera l'effet propre de cette information. Mais ni la réalité du Christ, ni la dignité personnelle du Christ — indissolublement unie à cette réalité — ne se-

...

ront contenues sous les éléments eucharistiques, ce qui nous ramène, en la complétant, à la conclusion formulée plus haut, savoir que le sacrement est réduit à la condition d'un signe qui ne contient réellement ni l'être du Sauveur, ni aucune des propriétés ou qualités inhérentes à son être hypostatique.

***

Ces explications déjà longues, et qui définissent le point le plus délicat du litige, nous autorisent doublement à condenser en quelques formules plus brèves les observations que nous jugeons encore nécessaires au complet éclaircissement du problème. Nous avons dit plus haut que la présence d'une réalité inclut, par définition, le rapprochement intime de cette réalité avec une autre vis à vis de laquelle et dans laquelle se vérifie cette présence. Ce rapprochement établit une véritable conjonction dont le caractère spécifique se précisera en fonction du mode particulier de présence que l'on considère. La présence de la cause efficiente dans l'effet qu'elle produit sera liée à un contact physique d'action et de passion entre la cause et l'effet. La présence d'une forme quelconque dans un sujet matériel se concevra comme établissant entre l'une et l'autre un contact de composition formelle et d'unification subjective, soit substantielle, soit accidentelle. La présence locale, en particulier, se réalisera en vertu d'un contact quantitatif entre les parties extérieures de la substance localisée et les parties du lieu où elle est contenue, que ce lieu soit d'ailleurs réduit à son entité essentielle, qui est d'ordre métaphysique et consiste dans un rapport distantiel déterminé entre la périphérie ou la surface d'un corps et un ou plusieurs points de repère adoptés comme termes immobiles de comparaison, ou que cette formalité d'essence métaphysique se double d'une réalité physique, telle que l'air ou l'éther, que l'on se représente fixant dans une enveloppe immuable les contours d'une portion d'espace déterminée.

Puis donc que le Christ est réellement présent sous les espèces, d'une présence au sujet de laquelle nous avons souligné les graves déficits de la théorie de M. Koch, il faut en inférer qu'il existe un rapport étroit entre le corps et le sang, et les espèces qui les contiennent. Que l'on envisage cette présence sous ce point de vue plus restreint de contenance, et l'on en déduira que le Christ et les espèces sont reliés par la relation qui unit le contenu au contenant, quelles que soient d'ailleurs les notes spécifiques par lesquelles il conviendra de définir ici cette relation. Que l'on élargisse le point de vue pour ne voir dans la présence réelle que ce qui découle de cette présence même, et l'on en conclura que le Christ est vraiment dans le lieu du sacrement et sous chaque point des espèces, ce qui implique que la réalité principale pénètre tout entière la totalité et les parties de la réalité secondaire. Et parce que l'alliance étroite que cette pénétration même crée entre le Christ et le sacrement du Christ est malaisée à définir, en raison de sa simplicité extrême, on l'exprimera de préférence par le mot qui sert à signifier le fait initial, en disant que c'est une relation de présence, exclusive de toute distance et de toute séparation, et servant de fondement à la co-présence, spécifiquement diverse, mais également effective, du Sauveur et des espèces dans le même lieu.

A cette présentialité, qui est, sans contestation possible, une relation physique, puisqu'elle dérive immédiatement du fait nouveau de la présence physique du corps et du sang dans le lieu des espèces, faut-il ajouter un rapport plus intime, une véritable union physique, fondée soit sur les lois de la causalité formelle, soit sur celles de la causalité efficiente? Les accidents eucharistiques constitueront-ils avec le Christ un seul composé physique, à l'instar de la relation transcendentale d'inhérence qui existe entre la substance du corps et du sang et sa quantité naturelle? ou bien ce corps et ce sang serviront-ils à la puissance divine d'instrument physique pour la conservation des espèces pri-

vées de leur substratum normal? On n'ignore pas la réponse négative faite par l'unanimité des théologiens à la première question, et les divergences qui se sont produites dans la solution de la seconde. Il n'est pas inutile, du reste, d'observer qu'il serait imprudent de s'abandonner en cette matière à la direction de M. Koch. Les indications qu'il fournit sur les positions respectives des adversaires sont parfois suspectes, et on peut se demander à bon droit de quels thomistes il parle et de quelle union physique, lorsqu'il dit que les thomistes établissent entre le corps du Christ et les espèces l'union physique la plus étroite, ou encore qu'ils subordonnent le mouvement réel du corps du Christ à celui du sacrement [1]. M. Koch n'aurait-il jamais lu saint Thomas dans son texte, ou bien se plairait-il à le considérer comme un thomiste dissident, dont la voix serait demeurée sans écho parmi ses propres disciples?

Mais pour ne point nous éloigner de l'objet du débat, remarquons la position prise par Duns Scot dans la controverse. Il n'admet entre le corps et le sang du Christ et les espèces aucune union physique, ni de composition formelle, ni de causalité efficiente. Il supprime donc tout contact physique entre le contenant et le contenu; bien plus, comme il ne voit pas dans la présence réelle du Christ l'effet direct et la terminaison formelle de la transsubstantiation, et se met sur ce point en conflit ouvert avec saint Thomas, pour qui la raison prochaine et décisive de la présence eucharistique réside dans la conversion totale des substances et la relation réelle de contenance qu'elle engendre, le Docteur subtil ne conçoit pas ce rapport de contenance d'une manière identique à celle de son prédécesseur. Il n'en appelle pas, comme lui, à l'efficacité spécifique de la transsubstantiation, mais à la volonté de Dieu qui rend le Christ présent sous les espèces dépouillées de leur substratum primitif. Non certes, comme le suggère M. Koch, par une sollicita-

1. Nov. 1904, p. 176 sq.

tion de ce mot plus perfide qu'heureuse[1], que la volonté divine soit l'agent moral d'une simple transformation morale de la matière sacramentelle : au contraire cette volonté est la cause efficace de la présence réelle du Christ dans le sacrement; et donc elle agit physiquement sur le Christ pour le rendre physiquement présent sur l'autel. « Necesse est ponere aliquam mutationem in corpore Christi acquisitivam illius præsentiæ novæ[2]. » D'où il suit que, dans le temps même où Duns Scot nie toute union physique entre le contenu et le contenant, il affirme la présence physique de l'un dans l'autre et la relation impliquée formellement par cette présence elle-même. Que si l'on envisage la réalité du Christ et celle des espèces dans leur rapport avec la volonté de Dieu qui, de son plein gré et avec une liberté souveraine, établit et conserve la co-présence physique de l'une et de l'autre, rien n'empêchera d'affirmer que le corps et le sang du Sauveur d'une part, et les espèces de l'autre, sont unis moralement par ce lien du bon plaisir divin; mais cette explication sera sans préjudice de la présence réelle, c'est-à-dire physique du Christ dans l'hostie. Et c'est pourquoi on a le droit de s'étonner que M. Koch ait cherché à se faire adopter par Duns Scot, en essayant d'extraire de son œuvre, au bénéfice de la théorie qui lui est chère, un titre de filiation directe et un brevet d'orthodoxie. De pareils procédés, si contraires au véritable esprit théologique, suffisent à marquer l'étiage scientifique où se range décidément son exposition doctrinale.

* * *

Nous nous en voudrions de prolonger davantage cette discussion, et toutefois il nous est impossible de ne pas signaler l'attitude de l'auteur vis-à-vis de la transsubstantiation, et les raisons justificatives qu'il en donne. On sait

1. Nov. 1904, p. 174.
2. IV. D. X. Q. 1. — Cf. Suarez, *Disp.*, XLVII, *sect.*, III.

déjà qu'à ses yeux cette conversion se réduit à une pure transformation morale, et certes il serait bien venu à spéculer sur la simplicité de sa conception, si cette simplicité ne détruisait radicalement le fait dont elle prétend résoudre l'énigme. Car, ne l'oublions pas, c'est d'une énigme qu'il s'agit, ou, si l'on aime mieux, d'un mystère de notre foi. La présence réelle et la transsubstantiation sont enveloppées de la même lumière inaccessible à nos regards, et que, pour ce motif même, nous sommes convenus d'appeler les ténèbres du mystère. Plus d'un passage du décret dogmatique de la session XIII du Concile de Trente en fait foi. La théorie de M. Koch abolit le mystère, en y projetant la clarté limpide d'un phénomène dont nous pénétrons le fond et l'essence, puisqu'il relève exclusivement de l'exercice naturel et réfléchi de la volonté. Ce résultat est sa condamnation.

Mais ce qui constitue contre l'auteur lui-même un grief dont la gravité n'échappera à personne, c'est la désinvolture avec laquelle il en use à l'égard des définitions les plus formelles de l'Église. L'on pensait, jusqu'à ce jour, que la transsubstantiation, considérée dans sa donnée intrinsèque, et dégagée de l'appareil des explications théologiques, n'était pas un fait problématique, ou une théorie conservant sous la rigidité des formules conciliaires, la souplesse et l'inconsistance d'une simple hypothèse. On nous avertit qu'il n'en est rien. « La transsubstantiation n'est pas ce qui proprement possède la valeur religieuse dans l'eucharistie, ce n'est qu'une hypothèse, une annexe. Elle est à la surface du dogme et... c'en est le vêtement philosophique. » Et d'ailleurs « est-ce que ce changement aurait en lui-même de quoi consoler notre cœur, fortifier notre volonté, allumer dans notre âme le feu de la charité? Est-il susceptible d'exercer une influence sur les dispositions religieuses de l'esprit humain? [2] » Mais depuis quand ce caractère stricte-

1. Mars. 1905, p. 620.
2. *Ib.*, p. 619.

ment moralisateur est-il devenu la pierre de touche de la portée dogmatique des déclarations de l'Église? Sans doute, tous les dogmes imposés à notre croyance ont, sur notre vie pratique, une influence au moins éloignée. Il ne faudrait pourtant pas outrer l'importance religieuse de la vie morale au point d'y chercher l'unité de mesure qui déterminera la valeur doctrinale respective des formules ecclésiastiques. Ce serait donner dans une exagération maladive du culte légitime de la volonté et de l'action. Il n'est donc pas douteux que l'interprétation qu'on nous présente de la conversion substantielle ne soit en contradiction flagrante avec l'enseignement officiel et les affirmations les plus formelles de l'Église. Que M. Koch veuille bien se reporter aux documents qui les contiennent, et qu'il les lise en évitant avec soin de les réfracter au prisme de ses préjugés philosophiques.

Ces préjugés sont, en effet, à la racine même de la théorie. L'auteur avoue que le motif principal pour lequel il renonce à la transsubstantiation, telle que l'ont entendue les théologiens, « c'est qu'elle aboutit logiquement à l'annihilation de la substance du pain [1]. » Et il s'étonne que les maîtres de la théologie aient pu se circonvenir eux-mêmes au point de professer sans effort apparent une doctrine si contradictoire. Peut-être cet étonnement cesserait-il si l'on commençait par se pénétrer de la pensée véritable des théologiens, et en particulier de saint Thomas d'Aquin dont les solutions se recommandent par une simplicité extrême, jointe à beaucoup de mesure. Dans tous les cas, le premier devoir du croyant à la recherche de la justification rationnelle de sa foi, est de placer cette foi au-dessus des vicissitudes et des contingences des théories librement discutées dans l'École. Faut-il enfin mettre le doigt sur le ressort qui commande tout le jeu du système que nous examinons. Il n'est autre qu'une complicité mal dissimulée avec les ten-

1. Mars 1905, p. 626.

dances naturalistes de notre époque. Pourquoi, en définitive, cette théorie de la présence et de la transsubstantiation morales, sinon parce qu'elle contribue à réduire « la place accordée au miracle physique, miracle dont la pensée contemporaine restreint de plus en plus le domaine [1] » Et l'on ajoute au sujet du même fait de la conversion substantielle, qu'« un esprit doué d'un peu de critique sera inquiété plutôt qu'enthousiasmé par un tel miracle [2]. » En vérité, nous aurions lieu de suspecter la critique ou de trembler pour ses destinées, si elle n'était absolument étrangère aux déductions de M. Koch et réfractaire à ses méthodes. Un sens catholique plus développé ne serait pas au préjudice du véritable sens critique, et nous voudrions que l'on nous épargnât le spectacle de ces concessions faites, sous couleur d'esprit scientifique, aux préjugés ambiants, non sans un grave dommage pour la saine critique et pour l'orthodoxie.

Qu'après cela des témoins sympathiques de cette regrettable tentative en approuvent l'esprit et en encouragent les tendances; que même ils se réclament de Bossuet et nous le représentent comme s'étant sciemment abstenu de traiter la doctrine de la transsubstantiation quand il expliquait celle de la présence réelle : on pourra s'en étonner, mais non s'en alarmer. La pureté de la foi du grand controversiste n'en reçoit nulle atteinte. Il sera néanmoins plus sage de contrôler désormais soi-même la valeur d'une telle assertion, avant de la livrer à la vérification d'autrui. La *Méditation* du LVIII[e] jour sur le sacrifice serait peut-être faite pour tempérer la hardiesse de cet appel confiant à l'autorité de Bossuet, comme aussi certain fragment sur l'Eucharistie où la transsubstantiation est expressément mentionnée et clairement exposée. On y verrait en même temps, et non sans intérêt ni profit, que Bossuet a ménagé par

1. Nov. 1904, p. 185.
2. Mars 1905, p. 619.

avance une place discrète à la théorie morale de l'Eucharistie, en déclarant qu'il faut opter entre « un changement *moral* et *figuré* » et « un changement *réel* et *substantiel* ». Cette constatation suffit à indiquer la position prise par Bossuet et celle que nous devons adopter nous-mêmes.

Remi Hourcade.

L'ATTRITION

THÈSE DE M. POUJOL

Le 15 juin 1905, M. l'abbé Poujol, prêtre du diocèse de Rodez, a soutenu sa thèse pour le doctorat en théologie, sur le sujet suivant : *L'attrition*. Le jury, présidé par Mgr le Recteur, était composé de MM. Portalié, Besson, Lalague (professeur au grand séminaire d'Auch), Dom Trilhe (de l'ordre de Citeaux).

Mgr le Recteur apprécie le travail de M. Poujol : enquête abondante, ordonnée, judicieuse, d'une doctrine excellente : on aurait souhaité une rédaction plus soignée et un horizon moins limité.

L'auteur a trop oublié que son sujet était une phase de l'histoire générale de la pénitence. Il a lu les articles de M. Boudinhon, mais il en a profité moins qu'il n'aurait dû. On pardonne difficilement à M. Poujol d'ignorer le gros livre de Charles Lea. M. Boudinhon du moins aurait suffi à lui indiquer les grandes lignes du développement historique, surtout depuis le temps de la pénitence tarifée, et lui aurait donné le moyen de situer à son moment et dans son milieu l'essor de la théorie de l'attrition. Le XII^e^ siècle a construit la théologie sacramentaire, et fixé la doctrine de la pénitence dans cette construction. C'est le moment où s'impose le dualisme logique de la matière et de la forme. La forme sera pour la pénitence l'absolution, et l'absolution indicative de préférence à l'absolution déprécative. La matière, ce seront les actes du pénitent : confession, contrition, satisfaction. Mais si la contrition est parfaite, à quoi bon l'absolution du prêtre? On résout la difficulté : 1° en impliquant dans la contrition parfaite le désir du sacrement; 2° en considérant que le sacrement supplée à l'imperfection de la contrition. L'attrition est ainsi un corollaire de la théorie scolastique du sacrement de pénitence.

Ne cherchons pas une stricte expression de la doctrine de l'attrition dans l'Ancien Testament, ni dans le Nouveau : nous ne l'y trouverions pas, mais seulement l'estime de la crainte de Dieu. Les textes patristiques allégués par M. P. dépassent-ils cette notion de la bonne crainte de Dieu? Il ne semble pas. Mais combien M. P. a raison de dire : « C'est en étudiant les rapports de la contrition et de l'absolution dans la confession que les scolastiques sont amenés à déterminer la valeur précise de l'absolution » (p. 13). Nous y voilà, en effet. Vous marquez bien que c'est le temps où apparaît la formule de l'absolution indicative, et tout autant les questions de saint Anselme sur la nature de l'absolution : nous sommes à la fin du XI^e^ siècle.

Ce que M. Poujol aurait dû chercher, c'est si cette théorie scolastique du sacrement de pénitence est ou n'est pas une théorie sa[illegible]attache avec la tradition, et si vraiment, comme on l'a dit, elle a été consti[illegible]e « sans au-

cun souci de la pratique des siècles antérieurs ». Il y a là un très intéressant problème de l'histoire des dogmes, problème qui dominait le sujet traité par M. Poujol.

Mgr le Recteur exprime le regret que M. Poujol n'ait pas étudié le mémoire de K. Müller sur « l'évolution de la doctrine de la pénitence pendant le XII^e siècle » (1892), et que ce mémoire ne l'ait pas amené à soumettre à une discussion critique le *Liber de vera et falsa paenitentia* du pseudo-Augustin.

M. Poujol assure qu'il n'a rien trouvé dans ce *Liber* qui revienne à son sujet.

Mgr le Recteur lui signale au contraire le § 23 comme exigeant la contrition parfaite pour la pénitence. « *Sunt quos peccasse paenitet propter praesentia supplicia... Ista paenitentia non ex fide procedens, nec caritate... sterilis manet et sine misericordia. Haec non purgat conscientiam, nec lavat crimina. In hac nulla est spes veniae, nulla expectatio indulgentiae...* »

L'auteur du *Liber* réclame donc la contrition *ex caritate* en même temps que la confession. Or le *Liber* a été largement cité, sous le nom de saint Augustin, par Gratien, par Pierre Lombard, par saint Thomas, par tous les théologiens jusqu'au XVII^e siècle : il est ainsi antérieur au milieu du XII^e siècle. Serait-ce un apocryphe mis en circulation pour réfuter les erreurs d'Abélard? Contient-il, comme le suggère M. Lea, un écrit qui remonterait au V^e siècle? M. Poujol a perdu une bonne occasion de nous l'apprendre.

Mgr le Recteur conclut en faisant remarquer combien riche et rémunératrice est pour les jeunes chercheurs cette période des origines de la scolastique, les XI^e et XII^e siècles, et en rappelant la thèse de M. Annat, couronnée l'an passé par la faculté, sur Pierre Lombard, et la formation du traité des sacrements en général.

M. Lalaguë félicite M. Poujol d'avoir su tirer un bon parti d'un sujet qui paraissait, au premier abord, un peu ingrat, et de n'avoir pas reculé devant les patientes recherches qu'il nécessitait. Il regrette seulement que la forme de ce travail soit moins heureuse que le fond n'est riche; on y trouve de fréquentes négligences de style, quelques solutions de continuité dans les idées, plusieurs fautes matérielles qui auraient pu facilement être évitées; en un mot, la rédaction sent trop la hâte.

Après ces critiques générales, M. L. s'en tient, dans ses objections, à la réfutation que donne M. P. de l'argument puisé par les Contritionistes dans le concile de Trente, sess. VI, chap. VI. Il ne veut pas soutenir le contritionisme, mais sa preuve ne lui semble pas réfutée. Elle suppose, dit M. P., que le concile énumère dans ce chapitre les dispositions *absolument nécessaires* pour la justification. Non, répond M. L., cette preuve est encore bonne si, comme le veut Suarez, le concile nous parle des dispositions simplement *nécessaires*, qu'elles le soient absolument ou moralement, pourvu que l'amour initial de charité se trouve, lui, dans la première classe : et c'était là toute la question à résoudre. L'analogie que nous fournit la crainte ne saurait être un argument décisif, le degré de nécessité variant suivant la nature des dispositions et chacune devant être examinée à part.

Vous faites, poursuit M. L., un deuxième reproche aux Contritionistes : c'est de n'avoir pas vu que la justification à obtenir *en dehors* du sacrement était *seule* en cause dans ce passage. Mais les textes cités par les Pères à

l'appui de leur doctrine et le chap. VII, intimement lié avec le précédent, montrent jusqu'à l'évidence qu'il s'agit aussi de la justification reçue *dans* les sacrements, au moins dans le sacrement de baptême : « Paenitentiam agite, y est-il dit, et *baptizetur* unusquisque vestrum... Hujus justificationis..... [causa] instrumentalis... [est] sacramentum baptismi ». — M. P. répond qu'il n'est pas, en tout cas, démontré que la justification pénitentielle soit visée dans ce chapitre et qu'il nie la parité établie entre les dispositions exigées pour le baptême et pour la pénitence. Le concile lui-même ne fait-il pas cette remarque dans le chap. XIV de la même session ? « Docendum est christiani hominis paenitentiam post lapsum multo aliam esse a baptismali ». Vous auriez raison, réplique M. L., si ces mots *aliam paenitentiam* signifiaient une différence dans les dispositions ; mais ni le contexte immédiat ni le contexte médiat ne vous permettent une pareille interprétation. Dans ce même chapitre que vous objectez et surtout dans chap. II de la session XIV (De differentia sacramenti paenitentiæ et baptismi) les Pères précisent la nature de ces différences : il n'y a pas un mot qui affirme la disparité des dispositions, et par suite la non-nécessité de l'amour initial dans l'attrition pénitentielle. — M. P. croit que si le concile avait voulu enseigner la nécessité de cet amour, il l'aurait fait dans le chap. IV de la session XIV où il traite *ex professo* de la contrition et de l'attrition.

M. L. attaque ensuite la justesse de ce raisonnement : « On n'a pas le droit de prendre au chapitre de la justification en général des conditions qui ne seront pas indiquées lorsque le concile traitera en particulier de la justification par la pénitence, à moins que le concile les rappelle ou y renvoie ». Ne semble-t-il pas au contraire que les conditions de *toute* justification ayant été données, le concile n'avait pas à y revenir? Et est-il juste de considérer son silence comme une rétractation? — En soi, vous avez raison, répond M. P. ; mais c'est un fait qu'il a reparlé de ces dispositions et qu'il n'a rien dit de cet amour initial.

L'autorité de Pallavicini écrivant un siècle après le concile ne semble pas suffisante à M. L. pour contre-balancer celle de ces grands théologiens qui avaient assisté au concile de Trente, qui avaient travaillé à la rédaction du chapitre et du décret en discussion, et qui n'y ont pourtant pas vu enseignée la suffisance de l'attrition *formidolosa* puisqu'ils ont continué, après le concile, à en soutenir l'insuffisance. — M. P. reconnait la valeur de l'objection ; mais Pallavicini ne fut pas le seul à défendre cette thèse, et depuis le XVIII^e^ siècle, elle est devenue une opinion commune.

D'après M. Portalié, un grand mérite de M. Poujol est d'avoir abordé un sujet aussi général, aussi imprécis à première vue, et de l'avoir précisé par des recherches bien nettes, bien personnelles sur certains points spéciaux, d'ailleurs intéressants, et dont il donne une solution, sinon définitive, du moins fort probable. Le plan d'ensemble sera moins parfait, mais les questions particulières nous donneront du nouveau, malgré les imperfections du détail. La bibliographie qui ouvre la thèse dénote un esprit de recherche curieuse, surtout pour tout ce qui concerne la théologie médiévale sur la contrition.

Dans la controverse moderne de la nécessité d'une charité initiale avec l'attrition sacramentelle, M. Portalié loue la critique mesurée et sage de M. Poujol. Peut-être aurait-il pu faire ressortir que souvent la discussion s'éternise parce qu'on ne remarque point assez que l'attrition pour obtenir

le pardon doit être *super omnia*, c'est-à-dire suppose une résolution de préférer la loi de Dieu à tout autre bien, ou de subir la mort plutôt que d'offenser Dieu. Parmi les théologiens, qui exigent un commencement d'amour divin, combien trouveraient dans une si noble disposition la satisfaction de tous leurs vœux?

La discussion s'ouvre bientôt sur l'origine du mot *attrition* et son introduction dans la théologie. Morin en faisait honneur à Alexandre de Hales qui le premier aurait distingué très formellement l'attrition et la contrition. Mais depuis lors on s'est aperçu que dans les *Regulae de sacra Theologia* attribuées à Alain de Lille (1114-1203), la Règle 85e a dit expressément : « *aut attritione remittitur, aut contritione dimittitur* ». Or, M. Poujol croit pouvoir conserver à Alexandre de Hales son droit de priorité en contestant l'authenticité des *Regulae :* il les enlèverait, ainsi que le *De arte catholicae fidei*, à Alain de Lille, pour les attribuer à un écrivain plus récent. Et, de fait, il ne manque point de critiques pour qui le *De arte* serait l'œuvre de Nicolas d'Amiens (né vers 1147), nommé dans plusieurs manuscrits : ainsi jugeait Hauréau, et Deutsch est bien près de se ranger à son avis. M. Poujol insiste plutôt sur les caractères internes de la doctrine des *Regulae* qui ne paraissent point s'harmoniser avec la doctrine de l'ouvrage très authentique d'Alain, *Contra haereticos hujus temporis*, somme théologique d'un grand intérêt, spécialement dirigée contre les Albigeois et les Vaudois.

C'est sur cette comparaison doctrinale que M. Portalié transporte le débat. Tout en félicitant le candidat d'avoir osé aborder un problème si délicat, il demande une grande prudence avant de se prononcer, en dehors de preuves positives et historiques, sur la date ou l'origine des divers écrits. Ainsi la *Regula* XC, d'après M. Poujol, ne peut point être d'Alain, parce qu'il y est question de la *causa instrumentalis* du mérite; or, continue-t-il, saint Thomas le premier a déterminé le nom, le sens et le rôle de la cause instrumentale. Mais ce dernier point est-il bien établi? Il en résulterait que les *Regulae* sont postérieures à saint Thomas, ce qui est inadmissible : cette règle XC est elle-même très clairement citée par Césaire d'Heisterbach, mort en 1240. — De même dans la Règle CIX il est question de la matière et de la forme dans les sacrements, tandis qu'on attribue à Guillaume d'Auxerre († 1232) l'introduction de ces termes. Mais cette priorité de Guillaume est-elle sérieusement prouvée, et ne peut-il pas avoir eu des précurseurs?

Au contraire, entre la somme *Contra haereticos* et les *Regulae*, on trouve des analogies de doctrine et de formules qui semblent dénoter un même auteur : Telle est la théorie des trois genres de mutations par laquelle est expliquée dans les deux ouvrages la *transsubstantiation*, ou encore le même appel fait dans l'explication de la Trinité au système philosophique du trismégiste : « Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem ».

Conclusion : la question d'authenticité reste encore pendante.

D. Robert TRILHE tient à s'associer aux éloges décernés à la thèse de M. Poujol. Intéressant, quoique un peu touffu çà et là, ce travail mérite l'attention et est une bonne contribution à l'étude des origines de la Scolastique. On pourrait toutefois lui reprocher quelques appréciations trop hâtives dans l'attribution des doctrines. Tout le monde ne souscrira pas au jugement porté par M. P. sur Alexandre de Hales, par exemple. M. P. en fait le *père* de l'attrition. Il serait, d'après lui, le premier chez qui

on trouverait non seulement le mot d'attrition, mais encore la doctrine communément reçue depuis par les théologiens catholiques. On peut observer cependant que les termes *attritio*, *attritus*, se trouvent dans des ouvrages que les arguments de M. P. n'obligent pas à reporter à une époque postérieure à Alexandre de Hales. M. Poujol n'exagère-t-il pas la distance qui sépare la doctrine de ce dernier de la théorie, commune à son époque, de la rémission du péché exclusivement par la contrition et non par l'absolution du prêtre?

Alexandre de Hales, réplique M. Poujol, est très catégorique sur ce point, si on s'en tient aux parties vraiment authentiques de ses œuvres, en particulier à la question XIV *de paenitentia sacramento* (p. IV, memb. 2, art. 2).

A cela Dom TRILHE objecte que la théorie exposée ici par le docteur *irrefragabilis* doit être éclairée par les autres parties de ses œuvres et par le contexte. C'est tout à fait gratuitement que vous niez l'authenticité d'une partie des œuvres d'Alexandre de Hales. D'ailleurs, à s'en tenir aux seules parties que vous regardez comme authentiques, sa doctrine n'est pas celle que vous lui prêtez, et elle est en parfaite harmonie avec les théories que l'on trouve dans les autres parties. Dans l'article même que vous citez on lit formellement que les actes seuls du pénitent constituent les parties essentielles du sacrement de pénitence. Et dans l'article précédent, Alexandre de Hales enseigne clairement que l'effet du sacrement de pénitence est la rémission du péché quant à la coulpe et à la peine éternelle, tandis que l'absolution et le pouvoir des clefs ont pour objet la peine temporelle. Vous ne paraissez pas avoir remarqué cette distinction, pas plus que vous n'avez saisi celle qu'il établit entre la signification et la causalité du sacrement. Il en résulte cependant qu'Alexandre de Hales se pose *comme objection mais n'admet pas* que l'absolution exprime davantage la rémission du péché que la confession du pénitent (art. 2, *l. c.*). Il en résulte encore qu'il ne dit plus ce que vous lui prêtez au sujet du rôle de l'attrition dans le sacrement de pénitence, dont elle ne peut être une partie. Le cas qu'il envisage (qu. 14, art. 1, § 3) est tout particulier. Le pénitent, qui de bonne foi, *attritus non contritus*, se confesse et accomplit la satisfaction imposée, *acquiert la grâce* et obtient ainsi, mais indirectement et en dehors des voies ordinaires, la rémission du péché. Ces réserves faites, j'admets néanmoins avec vous que les théories d'Alexandre de Alès ont contribué à déterminer et à préciser la doctrine de l'attrition.

Après cette intéressante discussion, M. BESSON se contente de quelques courtes observations. Il aurait souhaité que le candidat eût complété son enquête historique en étudiant comment les scolastiques avaient compris l'efficacité de l'attrition dans la rémission du péché *véniel*.

Il ne paraissait pas non plus étranger au sujet de signaler la controverse, qui se produisit au XVIII[e] siècle sur la nature de la charité, et d'examiner dans quelle mesure l'opinion de Bolgeni tendait à modifier la conception de la contrition imparfaite.

A propos de l'École de Louvain et du commencement de charité formelle qu'elle exigeait pour que l'attrition suffit, dans le sacrement, à la rémission du péché, le candidat avait fait justement remarquer, au cours de la discussion, que l'attrition renferme *implicitement* cet amour : en effet elle suppose dans le pénitent la disposition d'aimer Dieu sur toutes choses quand le précepte l'y obligera. Pour lui donner occasion de mieux

préciser cette explication et de montrer comment, néanmoins, l'attrition ne devient pas, pour cela, charité parfaite, M. Besson pose au candidat l'objection suivante. De deux choses l'une : dans l'attrition il y a ou il n'y a pas volonté de préférer tout à l'offense de Dieu. Si oui, ne faites-vous de l'attrition *formellement* une contrition, une charité parfaites? car préférer tout à l'offense de Dieu, n'est-ce pas l'aimer, le vouloir par-dessus tout? Si non, comment cette attrition est-elle souveraine et donc suffisante au pardon?

Le candidat n'a pas de peine à faire observer que cette disposition de préférer tout au péché peut n'avoir pour modif que la crainte de ses jugements, l'espérance de ses rétributions : elle ne sort pas de la ligne des motifs imparfaits et demeure vraiment simple attrition.

Le jury, après en avoir délibéré, confère à M. Poujol le titre de docteur avec la mention *cum laude*.

* * *

Nos derniers docteurs en théologie. — Mardi 27 juin, Mgr l'Archevêque de Toulouse ayant bien voulu accepter de présider la cérémonie de la remise de la barrette et de l'anneau aux nouveaux docteurs, cette solennité académique eut lieu dans la chapelle de l'Institut. Nos lecteurs liront avec plaisir le rapport présenté par M. Maisonneuve, doyen de la faculté de théologie.

Monseigneur,

Nos étudiants de seconde année qui ont été jugés dignes du grade de Docteur en théologie ont mérité le titre que Votre Grandeur va leur conférer, par des travaux solides et variés que vous me permettrez de résumer en quelques mots.

M. l'abbé Lassale, a étudié, à propos de la Révélation; les critères internes, dont on connaît la singulière et exceptionnelle fortune parmi de nombreux critiques protestants et quelques apologistes catholiques, souvent brillants, parfois bruyants. La beauté, l'efficacité morale, l'harmonie du Christianisme avec les lois de la vie et les aspirations du cœur, son importance sociale, sa transcendance, le surcroît dont il enrichit notre nature, autant de signes décrits et appréciés avec exactitude et mesure; la conclusion sera l'utilité des critères internes dans la préparation et la confirmation de notre croyance, mais leur impuissance à fournir des preuves apodictiques de notre foi et des motifs objectifs et absolument efficaces de crédibilité.

Le sujet traité par M. Brun soutient des rapports nombreux avec la thèse précédente, bien qu'il en soit distinct. Il s'agit de l'Inspiration qui ne peut évidemment être supposée arbitrairement ou affirmée gratuitement, mais qui doit être rigoureusement démontrée pour que l'Ecriture Sainte soit une source légitime de croyance et la vraie parole de Dieu. Peut-on prouver l'origine divine de la Bible par l'étude de son contenu, prophétie ou miracle, le caractère surnaturel de ses récits, l'affirmation des écrivains qui l'ont rédigée, les effets qu'elle a produits dans les âmes, à travers les siècles et les peuples, l'émotion pieuse qu'elle engendre?

Sans méconnaître la réalité et la valeur de ces signes, M. Brun réserve, avec raison, la dénomination de preuve au témoignage de la tradition conservé, transmis et proposé par l'Église, à laquelle nous devons la bienfaisante et féconde certitude. Ce travail écrit avec soin est de facile et agréable lecture.

Le fond, l'essence, le trésor de l'Écriture, c'est le Christ. Le Saint Esprit a inspiré la Bible pour faire connaître aux hommes le Fils de Dieu, centre glorieux de l'histoire. Mais cette appellation de Fils de Dieu, si fréquente dans les Évangiles, comment la faut-il entendre? C'est la grave et très délicate question à laquelle M. l'abbé Maillet s'est efforcé de répondre. Les mots, employés déjà avant Jésus n'ont pas toujours le sens métaphysique conditionné par l'Unité de personne et la Dualité de natures que nous adorons en Jésus. Un départ s'impose entre les affirmations dues aux adversaires, aux amis, aux disciples du Sauveur, et à celles qu'il prononça lui-même. Leur sens est modifié, déterminé par les circonstances et le but qui les expliquent. Il fallait pour le mettre dans une lumière claire et vive, une attention intelligente, une clairvoyance et une pénétration qui s'allient en M. Maillet au souci persévérant d'une scrupuleuse orthodoxie.

Pourtant, ce mystère de l'Homme-Dieu qui attire et dépasse notre raison, lui offre des aspects très variés qui sont pour le théologien un objet de hautes spéculations et de déductions intéressantes. Telle, par exemple, la question du mérite du Christ qui a tenté M. Jouandou. Après avoir dégagé les éléments qui le composent : valeur des œuvres, droit à la récompense, acceptation et promesse divine, l'auteur les montre réalisés dans la vie du Fils de Marie, condensés en quelque sorte dans la Passion douloureuse qui, bien que prescrite, fut pourtant une œuvre volontaire, une libre immolation. « Oblatus est quia ipse voluit ». Comment s'explique ce texte? Les commentateurs proposent de doctes interprétations. Si aucune n'est absolument satisfaisante, il ne faudra pas s'étonner que celle de M. Jouandou ne soit pas définitive, tout en le louant d'avoir cherché la solution de ce problème théologique.

Des problèmes, cette admirable lettre que Bossuet nommait la divine épître aux Hébreux, en suggère certainement plusieurs qui se groupent autour du sacerdoce de Jésus-Christ. M. Béziade établit la réalité de la médiation exercée entre Dieu et les hommes par le Verbe fait chair, la supériorité du Prêtre de la loi divine sur les ministres de l'Ancienne loi, l'excellence de la fonction sublime qu'il exerce selon sa nature humaine mais en vertu de l'union hypostatique qui constitue l'Incarnation du Verbe. L'acte privilégié et nécessaire du prêtre est le sacrifice réel pour Jésus, au Calvaire, renouvelé et continué dans l'Eucharistie, perpétué d'une certaine manière dans le ciel où Jésus représente à son Père son corps glorieusement immolé et lui offre un désir ardent de son cœur dont l'amour se répand, pour leur perfection et leur bonheur, sur toutes les créatures humaines qui ne repoussent pas le salut. Cette thèse est substantielle et bien composée; elle appartient comme la précédente à la théologie scolastique.

Celle de M. Poujol est une intéressante contribution à la théologie positive. Depuis Alexandre de Hales jusqu'au P. Billot, l'attrition fut un thème de discussions, souvent confuses. Quelle est sa nature? sa valeur? son efficité? La question est d'intérêt universel puisque nous sommes tous pécheurs. A la vérité, le concile de Trente et le Pape Alexandre VII ont condamné, sur ce point, les erreurs de Luther et de Jansénius, mais si les solutions dogmatiques et morales suffisent au croyant et au fidèle, l'évolu-

tion historique et l'élaboration scientifique ressortissent au théologien. La thèse qui nous a été présentée ordonne, précise, confirme la vraie doctrine : son auteur se montre informé et judicieux.

Enfin, M. Duffô a essayé de montrer et de limiter l'influence exercée par saint Jean Damascène, le grand docteur oriental sur la pensée et l'œuvre du docteur Angélique. Dans une étude très bien conçue, d'exposition claire et nette, il a revendiqué pour saint Thomas l'indépendance, l'originalité de la conception philosophique ou tout au moins l'emprunt de ses idées à des sources distinctes. C'est seulement en ce qui concerne le dogme de l'Incarnation que plusieurs des formules de Jean Damascène ont passé dans la somme théologique pour y être éclaircies, développées ou confirmées. Encore faut-il remarquer et noter, pour être juste, que l'auteur de la Foi Orthodoxe a largement puisé aux sources traditionnelles et s'est enrichi au contact des Pères ou de théologiens dont plusieurs, tels que Léonce de Byzance et Maxime le Confesseur, ont un mérite bien supérieur à la réputation dont ils jouissent.

Ces simples indications suffiront sans doute, Monseigneur, pour vous permettre de rendre hommage au labeur consciencieux de nos étudiants en théologie. Si la philosophie, la critique, la science mal définies et mal comprises suggèrent aux esprits inquiets des difficultés et des objections, il est plus que jamais indispensable que de jeunes prêtres, croyants et vaillants, initiés aux travaux et aux méthodes de la théologie et de l'exégèse, luttent avec courage pour la vérité et pour l'Église, et révèlent l'harmonie providentielle qui unit sans les confondre d'une part, la Pensée, l'Histoire et la Nature, d'autre part les enseignements et les dogmes de la Foi. C'est l'œuvre à laquelle se consacrent, dans cette maison, sous la direction de notre savant Recteur, les maitres et les élèves. Ils savent combien elle est appréciée par notre éminent Chancelier dont la haute bienveillance est pour eux un encouragement et une récompense, et ils ont la ferme confiance de l'accomplir, sous la direction de Nosseigneurs les Évêques et avec l'aide de Dieu, dans un esprit de parfaite soumission et d'inviolable fidélité au Saint-Siège.

NOTES ET CRITIQUES

Un nouveau manuel de théologie nous arrive de Hollande : il a pour auteur M. van Noort, professeur au Grand Séminaire de Warmund; cinq fascicules ont déjà paru [1].

Extérieurement, c'est la même succession de traités et, dans chaque traité, la même série classique de thèses qu'on trouve dans tous les manuels. Mais, à première vue, une bonne impression se dégage de l'ouvrage. Dans les notes, bourrées de références, on remarque des citations en langue moderne : hollandais, anglais, allemand, français; à côté des théologiens et des thèses, dont l'auteur fait grand usage, on relève les noms des meilleurs savants contemporains d'Allemagne et surtout de France; l'auteur connaît la *Revue biblique* et le *Bulletin de littérature ecclésiastique*. En un mot, on se sent au XX^e^ siècle avec M. van Noort.

On remarque aussi, sur les points importants, une riche moisson de textes patristiques : par exemple, sur la primauté (*De Ecclesia*, p. 64-71) et sur l'infaillibilité des Papes (*ibid.*, p. 189-193); sur la présence réelle (*De Sacramentis*, p. 253-263) et le sacrifice de la Messe (*ibid.*, p. 360-366). Malheureusement, M. van N. se contente d'aligner les textes sans en montrer ni les nuances ni le développement; il dresse un répertoire plutôt qu'un véritable exposé historique; mais si l'on songe à la déplorable exiguité de certains auteurs sur la preuve de tradition, on reconnaîtra que c'est encore un mérite de mettre sous les yeux du lecteur les principales pièces du procès. Il est seulement regrettable que cette abondante information ne se retrouve pas partout et, par exemple, pour établir que la mort du Christ a le caractère d'une satisfaction, on peut douter qu'un seul texte de saint Polycarpe, même au regard des moins exigeants, paraisse une preuve suffisante (*De Deo Redemptore*, p. 112).

Ceci n'est pour ainsi dire que l'appareil extérieur. A l'intérieur, l'ouvrage de M. van N. diffère moins des manuels ordinaires. Le *De Vera Religione* et le *De Ecclesia* ne sortent pas de la ligne classique. Rien n'y laisse soupçonner le récent mouvement d'apologétique; les thèses sur la possibilité de la révélation, la constatation ou la valeur probante du miracle; deux petites pages — et bien vagues — sur la question du bras séculier (*De Ecclesia*, p. 39-40) ou du pouvoir indirect (*ibid.*, p. 222-223). L'auteur aurait pu avantageusement mettre à profit les monographies si originales et trop peu utilisées de M. Brugère.

Les autres traités sont meilleurs. A propos de la création, M. van N. fait un bon exposé des diverses interprétations de la cosmogonie biblique (*De Deo creatore*, p. 14-24); il semble se rallier à l'opinion critique du P. Lagrange (p. 25). Il se préoccupe aussi des difficultés historiques à propos de l'antiquité de la rare humaine (p. 125-127) : beaucoup moins, il

1. G. van Noort, *De vera religione, De Ecclesia Christi, De Deo Creatore, De Deo Redemptore, De Sacramentis Ecclesiae*, fasc. I (Amsterdam, van Langenhuysen, 1901-1905).

est vrai, à propos du récit de la chute (152-153). Il s'efforce de préciser les données des synoptiques sur la divinité de Jésus (*De Deo redemptore*, p. 19-20). Pour établir le dogme de l'Immaculée-Conception, très justement il le présente comme une conséquence des affirmations traditionnelles sur la parfaite sainteté de Marie (*ibid.*, p. 171). Le traité des sacrements en général, surtout, est de nature à donner satisfaction aux exigences scientifiques : on remarquera notamment la manière de justifier par la tradition le nombre sept (*De Sacramentis*, p. 8-17) et l'interprétation des idées de *matière* et de *forme* dans la théologie sacramentaire (*ibid.*, p. 23-28).

Il y a donc, chez M. van Noot, un effort de plus en plus marqué et de plus en plus heureux pour se mettre au courant des problèmes nouveaux soulevés par la science biblique ou l'histoire des dogmes. Nous souhaitons que ce progrès s'accuse encore davantage dans les fascicules suivants; l'ouvrage de M. van N. arrivera ainsi à être ce que devrait être tout bon manuel : un guide sûr pour les jeunes intelligences et une suffisante initiation pour des études ultérieures. En attendant, il témoigne que le besoin est partout ressenti d'un renouvellement de l'enseignement théologique et à cette œuvre nécessaire il apporte une discrète, mais utile contribution.

* * *

M. Chénon a résolu, et tout à son honneur, un difficile problème lorsqu'il a traité en six conférences cet immense sujet : *Les rapports de l'Eglise et de l'Etat du Ier au XXe siècle*[1]. Les titres de ces conférences : rapports de l'Église, 1° avec l'empire romain, 2° avec l'empire franc, 3° avec la féodalité, 4° avec la monarchie absolue, 5° avec la Révolution, 6° avec l'État au XIXe siècle, indiquent la division de l'ouvrage de M. C., division toute naturelle, car chacun de ses termes marque une période politique tranchée, et présente des notes caractéristiques. Les trois premières conférences sont d'un intérêt historique indéniable, mais les trois autres ont, en outre, l'intérêt d'une plus grande actualité, ce qui fait regretter quelque peu qu'elles occupent seulement la moitié de l'ouvrage : la conception moderne des rapports entre l'Église et l'État ne date-t-elle pas du lendemain du grand schisme d'Occident, de l'ère des Pragmatiques et des Concordats, et n'est-ce pas, sans contredit, cette période qu'ont davantage besoin de connaître les jeunes gens des cercles d'études, pour lesquels, surtout, M. C. a parlé et écrit? Quoi qu'il en soit, l'on trouvera dans le petit livre de M. C. un résumé remarquable des rapports de l'Église et de l'État français pendant les quatre derniers siècles; l'on y trouvera notamment une brève et nette analyse des Concordats de 1516 et de 1801, et une intéressante étude sur les libertés gallicanes qui ont doublé le concordat de François Ier comme les Organiques ont doublé celui de Bonaparte, étude toujours très actuelle, même à la veille de la séparation, car, dit-on, bien que très vieux, M. de Ponchartrain n'est pas encore mort. La brochure de M. C. se termine par une fort longue bibliographie; elle ne mentionne toutefois que les livres bons à consulter pour les cercles d'études; elle omet, évidemment à dessein, certains ouvrages, tels que ceux de MM. Aulard et Debidour, dont l'esprit de parti ou l'attitude malveillante commandaient cette juste réserve.

1. Au Sillon, 34, boulevard Raspail, Paris.

* * *

M. BAUDRILLART a réuni sous ce titre : *Quatre cents ans de Concordat*[1], les conférences qu'il a données à l'Université catholique de Lille pendant les mois de décembre 1904 et janvier 1905. M. B. traite d'abord la question des rapports généraux de l'Église et de l'État; il indique les trois systèmes qui théoriquement peuvent se concevoir au sujet des relations entre les deux puissances : subordination de l'Église à l'État, subordination de l'État à l'Église, indépendance réciproque. Sous ce dernier régime, ou bien les matières mixtes ne sont pas règlées du tout et chaque pouvoir y sépare l'élément qui lui est propre pour l'organiser à son gré, ou bien ces matières mixtes se règlent par un commun accord entre l'Église et l'Etat : c'est le régime des Concordats, qui participent à la nature des contrats synallagmatiques et des traités internationaux; c'est le régime adopté en France depuis quatre cents ans. Après ces notions générales, M. B. étudie successivement les concordats de 1516 et de 1801 dans leurs causes, leurs négociations, leurs dispositions fondamentales et les résultats qu'ils ont produits : ce dernier point de vue n'est pas, tant s'en faut, le moins intéressant dans un livre qui captive constamment le lecteur; c'est aussi celui qui permet à l'auteur d'exprimer le plus d'opinions personnelles.

M. B. prend parti pour le concordat de 1516 : sans doute, ce concordat mit les évêques dans une dépendance extrême à l'égard du roi, — on le vit bien en 1682, — sans doute, lorsque Jarente tenait la feuille des bénéfices et aussi à d'autres époques, notamment à la veille de la Révolution, le roi et le pape laissèrent passer des sujets indignes de l'épiscopat, tels que Champion de Cicé, Talleyrand ou Loménie de Brienne; mais le concordat de 1516 produisit aussi des résultats heureux pour l'Église et pour l'État, et ces résultats compensent et au-delà les conséquences fâcheuses qu'on lui a trop facilement attribuées : il tint le clergé très intimement uni à la vie de la nation, très intimement uni au roi, ce qui peut-être prévint le schisme qui fut sur le point de se produire sous Louis XIV; il donna, quoi qu'on en ait dit, un épiscopat qui, dans son ensemble, d'Henri IV à 1789, présente bonne et grande figure avec les Camus à Belley, les Sourdis à Bordeaux, les Marquemont à Lyon, les Solminhiac à Cahors, et tant d'autres, tels que Fénelon, Bossuet et Fléchier, qui sont à la fois les gloires de l'Église et de la France : dans cette appréciation du haut clergé de l'ancienne France, M. B. est en parfait accord, on le voit, avec Taine et Tocqueville.

M. B. aborde ensuite le concordat de 1801. Si l'auteur n'eût pas été limité par un nombre déterminé et restreint de conférences, il nous eût montré, je n'en doute pas, la genèse de ce Concordat, pleine d'intérêt et féconde en rapprochements avec notre histoire contemporaine. On l'a dit avec grande vérité : toutes les raisons politiques données de ce rapprochement entre un soldat de la Révolution et un pape timide et sans prestige « sont bien faibles, par elles seules, pour en rendre compte, et à côté et au-dessus de l'ouvrier qu'on voit, on est bien tenté de chercher le grand ouvrier qu'on ne voit pas ». Mais Dieu ne s'est-il pas servi de causes secondes? et j'entends ainsi cette grande poussée du peuple, qui, lassé de persécutions et d'impiété rouvre les églises, restaure spontanément le

1. Paris, Poussielgue; Lille, René Giard, 1905.

culte, sonne les cloches à toute volée, si bien qu'au lendemain du 18 brumaire, il y eut un véritable coup d'État des sonneurs et qu'au dire de M. Goyau, on griffonna dans chaque village une copie un peu fruste du Concordat.

M. B. étudie l'application du Concordat sous les divers régimes qui se sont succédé en France jusqu'à l'heure actuelle et il conclut dans le sens du maintien du Concordat de 1801 : il a donné à l'Église, dans la France nouvelle, une place officielle ; il a appris au clergé à moins compter sur le pouvoir civil pour la défense de ses droits, à moins s'inféoder à telle ou telle politique, à regarder avant tout du côté de Rome ; il a sauvegardé l'indépendance des évêques dans le domaine religieux ; il a permis à l'Église de réaliser au cours du XIX^e^ siècle des œuvres merveilleuses d'apostolat et de charité ; il a enfin aidé le pouvoir civil dans sa tâche en assurant le progrès de la moralité et le dévouement de tous au bien public : n'est-il pas plus sage de se prononcer, comme l'ont fait presque unanimement les représentants les plus autorisés du clergé français, pour le maintien du Concordat dans un pays qui n'a pas fait l'apprentissage de la liberté et où semble tout à fait se justifier cette parole de Royer-Collard : « C'est une vérité consacrée par l'expérience que toutes les fois qu'il existe dans un État une religion qui est celle du plus grand nombre, il faut, ou que le gouvernement contracte avec elle une alliance fondée sur l'intérêt d'un appui réciproque ou qu'il la détruise ou qu'il coure le risque d'être détruit par elle. »

***

Nous lisions dernièrement dans le livre d'un très libre agrégé de philosophie, M. Cresson : « *Jamais le malaise de la pensée philosophique n'a été aussi grand qu'il ne l'est actuellement.* » Et pourquoi ne reconnaitrions-nous pas, chez les catholiques eux-mêmes, une contagion de ce malaise ? Mais du moins, parmi nous, il n'est pas douteux qu'il y a tendance à réagir contre ce malaise, et qu'on fait effort, pour donner à la pensée commune une plus claire conscience d'elle-même, plus de compréhension, plus de profondeur, plus de vigueur. Notre vœu est que de pareils efforts convergent au lieu de se disperser. Notre vœu, encore, est qu'il s'établisse comme une aristocratie de la pensée et du savoir, capable d'affirmer avec éclat l'esprit dont nous sommes, capable aussi de modérer parmi nous les *petulantia ingenia* et leurs initiatives malheureuses.

Ceux qui, parmi nous, attendent cette organisation de l'opinion catholique, salueront comme un signe plus favorable qu'aucun autre au succès de leurs espoirs, la publication des leçons faites par M. de Lapparent, membre de l'Académie des sciences, à l'Institut catholique de Paris, en mai-juin 1905, sous le titre de : *Science et apologétique* (Paris, Bloud). Voici longtemps qu'une voix aussi autorisée à parler des doctrines scientifiques et de leur état le plus actuel, ne s'était élevée pour nous dire, en quelques centaines de pages, ce qu'on peut entrevoir qui se dégage d'idées philosophiques, des sciences exactes, de l'astronomie, de la physique, de la chimie, des sciences naturelles. Un biologiste illustre, et qui est des nôtres aussi, le D^r^ Grasset, avait écrit naguère sur les limites de la biologie. M. de Lapparent étend son enquête à un horizon singulièrement plus vaste. Et de cette enquête nait un livre, dont la lecture est peut-être par endroit difficile, mais qui est un livre a méditer, et à citer, à répandre

que nous serions aussi surpris qu'attristés s'il était négligé par les catholiques.

Combien nouveau est pour nous le monde renouvelé de la géométrie, de la physique, de la géologie! Ces sciences, que nous imaginons immobiles, se déplacent et se bouleversent. Nous n'en finirions pas, écrit M. de Lapparent, si nous voulions passer en revue tous les faits qui, dans l'intervalle des cinq ou six dernières années seulement, ont obligé les géologues à modifier, parfois d'une manière profonde, des conceptions sur lesquelles l'accord unanime semblait fait, ou du moins près de se faire. Ces glissements perpétuels contiennent une invitation à la prudence, à la modestie, et « à s'abstenir de tout dogmatisme exagéré ». Une étude approfondie révèle aussi que « la science consciencieuse est encore loin de pouvoir émettre des affirmations catégoriques, en ce qui concerne l'essence des choses, et quelles difficultés croissantes elle semble rencontrer, quand elle cherche à pénétrer au delà des apparences immédiates ». Elle accomplit des prodiges quand il n'est question que de calculer ou de discipliner à notre profit les forces de la nature : mais elle ne sait le tout de rien, et il est des énergies insaisissables à ses observations ou à ses calculs.

M. Brunetière l'avait dit pareillement à M. Berthelot.

Un intérêt plus actuel est dans l'opposition très nette de M. de Lapparent, d'accord en cela avec M. Poincaré, à ce nominalisme nouveau qui dénie toute objectivité à la science. Assurément, une réaction était nécessaire contre cette sorte de mythologie des lois à laquelle tendait la philosophie des sciences. Mais parmi nous quelques-uns n'ont-ils pas dépassé le but? L'illusion serait grande de croire que le miracle sera ainsi plus admissible ou que tout conflit entre la science et la foi deviendra ainsi impossible. Car en réalité, la notion même de miracle s'évanouirait, et pareillement toute certitude objective. M. de Lapparent a grand raison d'écrire : « On risque ainsi de conduire les gens au scepticisme universel, sous prétexte d'observer une certaine correction philosophique, qui n'aurait de sens que si nous pouvions avoir la prétention d'atteindre l'absolu! » M. de Lapparent n'a pas hésité à protester contre le jeu qui consiste à discréditer la science. « Cette critique impitoyable, qui semble ne rien laisser debout, n'est pas le bon moyen pour garantir aux intelligences et aux volontés la direction ferme et sereine qui leur est si nécessaire. De ces tentatives, on risque de sortir troublé, désorienté, prêt à se demander où est la vérité, où est le devoir, et si même ces grands mots ne cacheraient pas de pures illusions ».

En même temps, et pour mettre toutes choses au point, M. de Lapparent achève son livre par une très pratique et très sage leçon sur les devoirs de l'apologiste et sur ses droits en matière scientifique. Le droit de l'apologiste est de protester contre quiconque se fait des choses scientifiques une arme contre nos croyances. Son devoir est de ne jamais solidariser la révélation avec des erreurs scientifiques ou une science dépassée. M. de Lapparent a dit fort bien et non sans courage : « On ne se donne pas impunément l'air de négliger l'évidence; et les apologistes attardés qui, s'inspirant d'idées excusables à un autre âge, s'obstineraient à défendre des positions qu'on n'aurait pas dû incorporer au patrimoine fondamental, feraient le plus grand tort à la cause qu'ils veulent servir. »

Le crédit d'une autorité doctrinale se perd par de semblables maladresses, et il faut des années et des années, et parfois des siècles n'y suffisent pas, pour le rétablir dans l'opinion générale.

Mais il se rétablit ou se fortifie par l'intervention de spécialistes qui peuvent parler comme M. de Lapparent. L'œuvre à faire n'est pas celle des esprits chagrins et négatifs, qui ne savent que gémir ou se scandaliser. Mais celle des esprits qui pratiquent et organisent inlassablement l'étude; qui, dans un temps où rien n'est plus à redouter pour nous que l'aphasie, parlent, avec modestie, avec justesse, de ce qu'ils savent mieux qu'homme de France, et dont la voix rallie et réconforte. M. de Lapparent est de ceux-là, Dieu merci.

***

Au lendemain du *Quo vadis* de Sienkievicz la question de l'incendie de Rome attribuée par Néron aux chrétiens a fait couler des flots d'encre en Italie. Mais là où G. Negri et C. Pascal s'étaient contentés de quelques minces brochures, M. Attilio Profumo a cru devoir écrire tout un in-folio de près de huit cents pages [1], d'ailleurs splendidement imprimé et illustré. C'est dire que l'auteur a étudié la question sous ses plus minces aspects et ne nous a rien laissé ignorer de ce qu'il savait : cinq parties sont consacrées à l'auteur de l'incendie, à la persécution chrétienne, à l'analyse critique de l'incendie, à l'étude critique de la documentation de l'incendie, à un épilogue général. Veut-on une idée plus précise de la façon dont procède M. Profumo? Sur la question de l'auteur de l'incendie : après avoir déterminé le problème à résoudre, il passe successivement en revue les sources dérivées indirectes, les sources dérivées lointaines, les sources dérivées prochaines, les sources primitives; et sur chacune de ces sources, M. P. se livre *ab ovo* et à fond à un examen méticuleux où l'on ne sait ce qu'il faut le plus admirer de sa conscience scrupuleuse ou de sa science à laquelle rien n'échappe de tout ce qui s'est écrit en France, en Italie ou en Allemagne, sur le sujet qui l'intéresse. Cinq index alphabétiques, des auteurs latins, des textes juridiques, des noms et des choses, des matières, des écrivains romains terminent le volume, et feront de son livre un répertoire des plus utiles pour les professeurs de littérature ou d'histoire romaine à l'époque néronienne.

L'auteur, au terme de son travail, parle de la « patience de bénédictin » qu'il a fallu à ses lecteurs pour suivre son livre jusqu'au bout; jugez de celle qu'il a fallu pour l'écrire si doctement. J'allais oublier que M. A. P. aboutit, par toutes les voies qu'il nous mène, à nous montrer dans Néron le seul auteur de l'incendie. Il est vrai qu'on s'en doutait bien un peu après la simple lecture des quelques lignes de Tacite; mais il n'est pas mauvais que ceux dont la foi aurait été ébranlée par les sophismes d'un Hochart ou d'un C. Pascal, puissent se refaire une conviction, même au prix de la lecture d'un si vénérable in-folio.

***

La série des publications documentaires sur l'histoire du protestantisme dans notre Sud-Ouest vient de s'enrichir d'un nouveau volume [2]. Il est l'œuvre d'un prêtre érudit, déjà connu par son volume sur les *Huguenots*

1. *Le fonti ed i tempi dello Incendio Neroniano.* Roma, Forzani e C., 1905. in-f° de 748 pp.
2. *Les Huguenots dans le diocèse de Rieux*, documents inédits publiés pour la Société historique de Gascogne, par l'abbé J. Lestrade. Paris, Auch, 1904, in-8° de 258 pp.

en Comminges, paru, comme celui-ci, dans la collection des *Archives historiques de la Gascogne*. Les quarante-six document dont il se compose peuvent à peu près se répartir entre les quatre groupes suivants : « 1° Enquêtes sur les ravages ausés par les Protestants dans le diocèse de Rieux entre 1569 et 1579; 2° Rapports sur l'état des Protestants entre la promulgation et la Révocation de l'Edit de Nantes; 3° Mémoires sur la conduite à tenir à l'égard des Protestants après la Révocation; 4° Arrêts du Parlement de Toulouse contre les Protestants ». Ce qui ressort d'abord des dépositions recueillies dans l'enquête provoquée par le syndic du diocèse de Rieux, c'est que plus de soixante-dix villes et villages avaient eu leurs églises pillées et brûlées, leurs prêtres massacrés ou obligés de s'enfuir. Après l'Édit de Nantes, la réparation de ces désastres fut lente et pénible, entravée naturellement par la résistance des Protestants qui se refusent à rendre les biens d'Église sur lesquels ils ont fait main basse; on le comprend aisément; il y a des villages où « presque tous ceux qui ont du pain à manger... ne sont devenus riches que des débris de l'Eglise ». Mais elle fut vigoureusement poussée par les Bertier qui, pendant un siècle, occupèrent le siège épiscopal de Rieux. C'est par eux que fut inauguré le mouvement des conversions, un peu trop précipité par la Révocation. Ils durent convenir eux-mêmes qu'elle n'avait pas donné tous les résultats qu'ils s'en promettaient; le troisième de la lignée, Jean-Louis, dut proposer de nouvelles mesures pour consolider et accroître ses effets. C'est l'objet du Mémoire qu'il écrivit au cardinal de Noailles le 6 août 1698 et qui a trouvé place dans le volume publié par M. Jean Lemoine et étudié dans le *Bulletin* (1903, p. 77). Il est ici publié à nouveau avec quelques variantes sans grande importance, mais avec des annotations, des suppléments et des éclaircissements de la main de son auteur et qui ont bien leur intérêt. Les documents qui suivent permettent de suivre l'histoire des communautés protestantes à travers le XVIII[e] siècle, dans leurs assemblées du « désert » et sous le coup des mesures persécutrices qui dureront jusqu'à Malesherbes. Quant aux arrêts du parlement réservés pour la fin, ils se répartissent à peu près entre 1569 et 1622.

La méthode suivie pour la publication est celle qui avait été déjà adoptée pour tous les volumes de la même collection; les textes généralement originaux et officiels sont donnés intégralement; quand ils se répètent, comme c'est ici le cas pour les vingt dépositions de l'enquête du début, on s'est contenté vers la fin de signaler les variantes ou les apports nouveaux des derniers témoins; le tout est accompagné des notes historiques ou éclaircissements nécessaires ou utiles, et complété par un excellent index analytique qui facilitera à tous les travailleurs l'usage du volume. Ainsi est assurée dans la plus complète impartialité et puisée à ses sources les plus sûres, l'élaboration de l'histoire de la Réforme française qui reste toujours à écrire. Souhaitons à cette œuvre beaucoup de pionniers comme M. Lestrade, à travers toute la France, et avant longtemps elle sera plus qu'aux trois quarts achevée.

La Rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C[ie]. — MESNIL (EURE).

OU EN EST LA QUESTION DES « TRACTATUS ORIGENIS »?

Dans la *Revue Biblique* de janvier 1903 (p. 81-93), le livre de M. Hermann Jordan, *Die Theologie der Predigten Novatians* (Leipzig 1902), m'a donné l'occasion de passer en revue les diverses études dont les *Tractatus Origenis* avaient été l'objet jusqu'à cette date. Depuis, de nouvelles études ont paru et un fait nouveau important a été mis en lumière, qui est, disons-le tout de suite, la découverte d'une nouvelle source grecque des *Tractatus*, Hippolyte. Il y a donc peut-être quelque opportunité à revenir sur la controverse, et l'exemple que vient d'en donner dom Butler, dans le *Journal of theological studies* de juillet 1905 (p. 587-598), est pour nous y encourager encore, fût-ce pour contredire dom Butler lui-même.

***

Une chance heureuse m'a fait retrouver trois lettres du regretté Samuel Berger. S. Berger appartenait à la même famille que Hort, il était la complaisance même, et, pour aider un ami dans une recherche, il n'épargnait ni temps, ni peine. Lorsque le texte des *Tractatus* fut suffisamment établi, je communiquai à S. Berger les principales citations bibliques, pour qu'il m'en dît son sentiment. Voici sa première lettre :

Paris, le 12 mars 1897.

Monsieur l'Abbé,

J'ai examiné rapidement les passages de l'Écriture, tirés du *tractatus Origenis de libris sanctarum scripturarum*, que vous avez bien voulu me communiquer: Ce serait une étude fort longue que celle de ces passages; elle sera pourtant nécessaire à celui qui éditera ce texte, qui semble, à

l'égard de la Bible latine, fort intéressant. Pour le moment, on peut déjà, par la seule étude des textes bibliques, arriver à des conclusions qui semblent probables quant à l'époque et peut-être à la patrie de la traduction. Bien entendu, ce n'est pas sur quelques extraits, rapidement pris et rapidement étudiés, que je pourrais me former une opinion raisonnée.

I. — Les textes de l'*Hexateuque* sont la partie la plus intéressante de notre traité. Ils sont presque identiques, pour le *Pentateuque*, aux citations de saint Ambroise et à celles de saint Augustin. On remarque aussi des rapprochements avec Sedulius Scotus, avec Rufin, et parfois avec saint Hilaire, et une ressemblance toute particulière avec le *Codex Lugdunensis* (voyez p. ex. *Gen.* 49, 6-9; *Ex.* 2, 3-6; *Num.* 13, 2 et 6-9. — Pour Rufin, voyez surtout *Gen.* (49, 3-5 et 8 s. On ne peut rien dire des livres de *Josué* et des *Juges*, tant que le fragment du *Cod. Lugd.* qu'U. Robert va publier n'est pas encore connu; mais je voudrais parier que le texte biblique de ce manuscrit sera, pour ces deux livres, très rapproché de celui de notre traité.

On ne sait rien des Rois.

II. — Les *Psaumes* sont cités, parfois librement, d'après le *Psalterium vetus*. Le texte de Ps. 114, 9 est identique à celui de saint Hilaire de Poitiers. (Ps. 44, 10, au lieu de : *id est*, lisez probablement *in destris* ou *a destris*.)

III. — Les citations des *Prophètes* sont en général, identiques à celles de saint Jérôme, ou de divers autres auteurs (*Es.* 7, 9 = *Ambrosiaster.*; b. 1, 22 = *Op. imperf. in Matth.*; ibid 1, 18 = Hil. etc. (Cf. 1, 13-15). Un seul verset, Daniel, 12, 3, semble, peut-être par accident, reproduire la Vulgate.

IV. — *Évangiles*. Il est difficile d'en rien dire. Quelques citations sont faites de mémoire. *Matth.* 17, 4 = Ambros.; ib. 3, 7 et 10 = Hilar.; *Jo.* 16, 22 = (par exception) Cyprien. Pour ces passages, tous courts et assez souvent librement reproduits, on ne peut dire à chaque fois si la version citée est une version ancienne (européenne ou italienne), ou si c'est la Vulgate, ces divers groupes de textes sont en effet très rapprochés; mais *il n'y a pas la moindre raison de penser que le traducteur ait connu la Vulgate.*

V. — *Épîtres de saint Paul.* Ici les textes anciens (typ. *Clarom.* = d) et la Vulgate sont encore plus rapprochés, tandis que notre auteur (ou traducteur) cite encore plus librement la Bible. *Rom.* 7, 22 s. = Hier. etc.; *2 Cor.* 4, 16 = Aug. etc. En général, il y a tout lieu de penser que la Vulgate est inconnue au traducteur. Peut-être notre version, est-elle *contemporaine de saint Augustin* et sortie *d'un milieu italien.*

J'ai gardé copie des passages de Josué et des Juges, pour les comparer avec le texte du *Lugd.* aussitôt qu'il aura paru. Je vous renvoie vos notes.

Je suis à votre disposition pour continuer plus tard avec vous cet examen.

Veuillez, Monsieur l'abbé, agréer l'expression de mes sentiments bien dévoués.

Samuel BERGER.

Dès que les premières bonnes feuilles de l'éditionfur ent tirées, S. Berger les reçut et voulut bien les étudier. Il m'écrivit alors la seconde lettre que voici :

Paris, le 17 novembre 1899.

Monseigneur et cher confrère,

J'ai étudié les passages bibliques contenus dans votre traité d'Origène. Je n'ai rien trouvé à ajouter aux observations que je vous avais faites autrefois, sinon ceci : Nous avions trouvé que plusieurs passages, en particulier *Gen.* 49, 1-11 et *Num.* 13, 2 présentaient une ressemblance remarquable avec le *Cod. Lugdun.* (jadis en partie Ashburnh.), publié par Ul. Robert.

Les passages de Josué et des Juges, qui dans votre premier manuscrit étaient mutilés, étant maintenant lisibles, je les ai comparés, grâce à la complaisance d'Ul. Robert, avec le manuscrit ci-devant Dauphin de Verna, actuellement à la Bibl. de la ville de Lyon, qui est, comme vous le savez, une partie du *Lugdunensis* et qu'il est en train de publier.

Il résulte de cet examen que vos textes de Josué et des Juges sont en grande partie reproduits librement, mais d'après un texte qui était très rapproché du *Lugdunensis*. Je vous recommande à cet égard le mot *magida* dans *Jos.* 7, 13.

Vos bonnes feuilles ne sont pas encore complètes. Je n'y ai pas trouvé Daniel 12, 3, le seul passage qui m'eût paru reproduire la Vulgate (peut-être par une coïncidence).

Je vous présente les compliments d'Ul. Robert, avec mes meilleurs souvenirs.

Samuel BERGER.

P. S. — Notez que, dans *Jud.* 13, 2, un de vos mss. a : *exara*, pour *ex Sara*; de même, *Lugd.* a : *ex araa.*

Enfin l'édition des *Tractatus* ayant paru, S. Berger m'écrit une troisième lettre à leur sujet :

26 décembre 1899.

Merci, cher confrère, de votre envoi de Noël. J'ai lu vos pages avec grand intérêt. Je réponds à votre bonne offre en vous réclamant les cahiers 12 et 13 (p. 177 à 208). Hélas, je n'ai pu voir votre texte complet, sous sa forme définitive, avant qu'il ait paru, mais j'imagine que cela aurait changé très peu aux notes que je vous ai envoyées.

Je crois que vos conclusions sont parfaitement justifiées, quant à l'origine origénienne de votre texte. Vous avez étudié avec beaucoup de connaissance du sujet les attaches de vos traités avec la littérature patristique latine et je crois vos conclusions très justes et bonnes à tous égards. Mais ne pouviez-vous pas tenir compte, dans l'établissement de votre texte ou du moins dans les notes critiques, des fragments fort bien conservés par le catal. de Lorsch. et de ceux qu'Ansileube cite un peu librement? Vous savez peut-être qu'Ansileube est un de mes plus vieux amis, et le rapprochement de cet « évêque goth » avec Isidore de Séville m'a fait parfois penser à une origine plus ou moins espagnole de votre traduction.

Ajoutez-y ceci, qu'un des textes latins qui y ressemblent le plus est

peut-être celui de Lucifer, qui était Sardinien, et la Sardaigne me paraît, par les Baléares, en un rapport littéraire avec l'Espagne. Mais quant au catal. de Lorsch, je ne peux me soustraire à la pensée que le manuscrit décrit ressemble plus que comme un frère à celui de Fleury. Êtes-vous sûr de la date des deux textes (ms. de Fleury et catal. de Lorsch 1)? Si la date est certaine, ce sont des textes moralement et intrinsèquement jumeaux, mais il faut en tenir compte.

Quoi qu'il en soit de ces détails, vous avez donné une très bonne édition d'un très beau texte, je vous en félicite et je vous en remercie en vous souhaitant encore *le buone feste*.

Samuel BERGER.

P. S. — Si je parle de Lucifer, c'est que cet auteur est le plus rapproché du texte de *Lugd.*, et ce manuscrit le plus rapproché de vos citations.

En résumant ces notes de S. Berger, on peut dire que la Bible latine dont usait le *tractator* est une recension qui a de remarquables points de contact avec le *Codex Lugdunensis*, c'est-à-dire avec un texte de la famille « italienne ». Parmi les Pères, ce texte se retrouve chez saint Augustin, chez Rufin, chez saint Ambroise, chez Lucifer de Cagliari, chez saint Hilaire. Si on ne tenait compte que de ces affinités textuelles, le *tractator* serait à dater de la seconde moitié du IV^e^ siècle, environ. En toute hypothèse, et à ce seul critérium, l'hypothèse Novatien serait éliminée.

***

On aura remarqué, dans les observations de S. Berger, le rapprochement qu'il suggère entre la Bible du *tractator* et celle de Lucifer de Cagliari. Le rapprochement suppose une commune recension de la Bible latine : comme l'activité littéraire de Lucifer de Cagliari prend place entre 355 et 361, on peut inférer que cette recension « italienne » datait d'avant 350. Tel est, au reste, le sentiment des critiques qui ont traité de l'histoire des versions préhiéronymiennes, et notamment de S. Berger[1].

Mais on peut aller plus loin et poser en fait que le *trac-*

1. *Histoire de la Vulgate* (Paris 1893), p. 6. Le mot « italien » désigne la province ecclésiastique de Milan, ou « diocèse d'Italie », qui comprenait Vérone, Aquilée, Brescia, Ravenne et Milan.

tator a été connu de Lucifer de Cagliari. Dans son opuscule *moriendum esse pro Dei filio,* plus qu'aucun de ses opuscules de polémique abondant en réminiscences, des traces de dépendances ont été signalées envers Tertullien, envers Cicéron[1], envers le *De laude martyrii* du pseudo-Cyprien. M. Weyman (*Biblische Zeitschrift*, 1904, p. 238-239) a été mis sur la piste d'emprunts faits par Lucifer au *tractatus* XVIII, celui qui est consacré au panégyrique des trois enfants dans la fournaise. Cette observation de M. Weyman est parfaitement juste. Voici en quels termes s'exprime Lucifer : nous pâtissons, dit-il, mais Dieu pour lequel nous pâtissons est avec nous.

Est enim nobiscum ille qui adulescentes Hebraeos credentes in se in camino ignis tutatus est (II, p. 287, 28).

Ceci est une allusion au miracle qui est le thème d'un des développements du *tractator,* le développement qui se termine par ces mots : « *Unde advertere debet christiana sapientia quantum valeat fides quae naturam flammae potuit in roris refrigerio mutare* » (p. 194, 21) : Dieu a préservé les trois enfants eu égard à leur foi.

Lucifer poursuit sa prolixe pensée, et tout à coup apparaît cette phrase pleine d'éclat :

Siquidem novum salutis genus per Dei filium fuerit tributum, interire ne peream (IV, p. 293, 25).

Nous avons là un emprunt manifeste, littéral, au *tractator :* « NOVUM *etenim* GENUS PER *Christum inventum est :* INTERIRE NE PEREAS, *mori ut vivas, dicente ipso Domino : Qui animam salvaverit perdet illam...* » (p. 198, 14). M. Weyman l'a vu le premier, avec sagacité. Comme, dit-il, il ne paraît pas exister de source qui puisse être commune à Lucifer et au *tractator,* la question de priorité se pose. Or, des deux auteurs, le rhéteur et le styliste seul capable

1. Voyez *Moriendum*, XII, édit. HARTEL, p. 310, 11 : « Quousque tandem abuteris patientia Dei, Constanti? » qui est une réminiscence classique.

de cette antithèse est certainement le *tractator*. M. Weyman s'en est tenu là, mais cet emprunt de Lucifer au *tractator* n'est pas unique.

Plus loin, en effet, on lit dans Lucifer :

Christiani scimus ad hoc nos Christi factos milites, ut iniusto a te indicto [1] belli campo ducem nostrum confessi, quo possimus victoriarum triumphos potiri, moriamur armati (VI, p. 297, 24).

Ces deux lignes sont un médiocre raccourci de la phrase suivante du *tractator* : « NESCIT *enim quidquam timere* CHRISTIANA *libertas.* AD HOC *enim ex aqua et Spiritu sancto renati sumus,* AD HOC *indulgentiam veterum criminum consecuti,* AD HOC *coram multis credere contestati sumus, in haec quasi* MILITES *Christi sacramentorum verba iuravimus,* AD HOC *nostrum certamen conscripsimus. Ideo et stipendia salutis accepimus, et a Christo charismatum donativa consecuti sumus. Clipeo praeterea fidei contecti et lorica iustitiae animadvertimur esse vestiti, ut* IN ISTO BELLI CAMPO DUCEM NOSTRUM *sine timore sequamur* » (p. 197 24-198, 9). Il ne peut pas être douteux que le *tractator* est la source où a puisé l'évêque de Cagliari. Si l'on en doutait encore, deux mots des lignes qui suivent achèveraient la démonstration :

Etenim qui novimus iustitiae copiosiorem esse vitam ac prolixiorem, in isto belli campo non terga vertimus, non ad castra tua, Dei hostis, transitum facimus, sed magis inter haec a te inlata exitia... repraesentari cupimus (VI, p. 298, 9).

En s'exprimant de la sorte, l'évêque de Cagliari démarque la phrase brillante que voici : « IN ISTO BELLI CAMPO *nec* VERTENDA *sunt dorsi* [??] TERGA *nec removendi gradus, nec ponenda sunt arma, nec abicienda sunt tela, nec* HOSTIUM *requirenda sunt* CASTRA, SED MAGIS *pro Deo, pro sacris legibus moriendum* » (p. 198, 10).

Un dernier emprunt, Lucifer écrit :

1. Le texte paraît fautif. Ne doit-on pas lire : *ut in isto a te indicti belli campo?*

Quippe cum facile superentur tua supplicia, si ipsorum suppliciorum ante oculos proponatur gloria. Nec enim id quod lacerat consideratur, ubi poenae merces tanta praestatur. Mercedibus incorruptibilibus tua, Constanti, tormenta vincuntur (XII, p. 309, 31).

Et cela encore est pris à notre *tractator* : « *Et hinc est quod* FACILE VINCUNTUR *cuncta* TORMENTA, *cum* IPSORUM *tormentorum* ANTE OCULOS *ponitur* GLORIA, NEC QUOD LACERAT CONSIDERATUR, *cum* POENAE MERCES *magna* PRAESTATUR » (p. 198, 17).

M. Weyman n'a relevé que l'emprunt « *Novum salutis genus... interire ne peream* » : les emprunts de Lucifer sont plus nombreux, on vient de le voir, et ils sont indubitables. Dom Butler m'apprend (*Theological studies*, p. 594) que M. Krüger a été impressionné par l'argument de Weyman (*Göttingische gel. Anzeigen*, 1905, p. 51) : l'argument est bien fortifié et j'oserai dire qu'il est désormais décisif contre la thèse de dom Butler. Car nous obtenons, grâce à ces emprunts de l'évêque de Cagliari, le repère le plus ferme qui ait encore été produit : nos *Tractatus* existaient en latin antérieurement à 360-361, date probable de la composition du *Moriendum pro Dei filio*.

***

Du fait que Lucifer de Cagliari a puisé dans les *Tractatus*, on peut conclure avec certitude que saint Hilaire y a puisé aussi. Les premiers, en 1900, dans la préface (p. XI-XIII) de notre édition des *Tractatus*, nous avons signalé les emprunts que leur fait saint Hilaire dans son commentaire des psaumes. Mais les dépendances d'un auteur envers un autre sont souvent très malaisées à prouver : j'avoue que la dépendance de saint Hilaire envers le *tractator* pouvait être révoquée en doute, elle l'a été. Mais aujourd'hui elle est confirmée et définitivement acquise. Le commentaire de saint Hilaire sur les psaumes, en effet, appartient aux dernières années de la vie de l'évêque de Poitiers [1] : postérieur

1. BARDENHEWER, *Patrologie*[2], p. 358.

au commentaire sur saint Matthieu, le premier en date des écrits d'Hilaire (355 environ), postérieur vraisemblablement à son exil en Orient; il daterait de la période 361-368, et serait donc plus récent que l'opuscule de Lucifer dédié à l'empereur Constance († 361)[1].

Voici donc deux repères certains : les *Tractatus* sont cités par Lucifer de Cagliari en 360 ou 361 : ils sont cités par saint Hilaire entre 361 et 368.

Ces deux repères certains nous permettent d'attribuer moins de prix aux repères plus récents. Ainsi dom Butler croyait trouver dans le *tractator* un emprunt à Rufin traduisant Origène (*Homil. in Genesim*, VII, 3. *Theological studies*, p. 592). Cet argument de dom Butler était embarrassant pour cette raison toujours que l'on pouvait hésiter à décider si Rufin suivait le *tractator* ou si le *tractator* suivait Rufin. L'antériorité du *tractator* étant désormais assurée, l'hésitation est résolue.

On en dira autant de l'emprunt au *tractator* signalé par nous dans Gaudentius de Brescia, et où dom Butler voyait un emprunt du *tractator* à Gaudentius (*Theological studies*, p. 590-592). J'ajouterai cependant une observation qui est de nature à confirmer l'antériorité du *tractator*.

Nous allons, en effet, signaler d'autres emprunts plus ou moins explicites faits par divers auteurs, à notre *tractator*. L'invraisemblance serait que le *tractator* eût emprunté à tant d'auteurs si divers : à Lucifer, à Hilaire, à Rufin, à Gaudentius, à Evagrius, à d'autres[2]! Ils sont trop! Tandis qu'il est vraisemblable qu'un *tractator*, qui, en dernière

1. On a reproché à saint Jérôme d'avoir dit du commentaire de saint Hilaire sur les psaumes que c'était une imitation d'Origène où Hilaire avait mis peu du sien : « *... imitatus Origenem nonnulla etiam de suo addidit* » (*Vir. int.*, 100). Saint Jérôme a dû écrire cela un peu vite. Mais n'est-ce pas la preuve que saint Jérôme connaissait au commentaire de saint Hilaire une source grecque, et nommément des emprunts à Origène?

2. Sur Evagrius, voir l'édition de son *Altercatio legis* par E. Bratke (Vienne 1904) et les *Epilegomena* (Vienne 1904) de Bratke à son édition. Cf. la recension qu'en fait P. Corssen, dans la *Berliner philologische Wochenschrift*, 1905, p. 902 et suiv.

analyse, est le plus ancien commentateur latin de l'Écriture, ait été beaucoup lu et beaucoup cité.

∴

A Lucifer, Hilaire, Rufin, Gaudentius de Brescia, il faut ajouter l'Ambrosiastre. On sait, en effet, et surtout depuis la récente étude de M. Souter (*A study of Ambrosiaster*, Cambridge 1905), que l'auteur des *Quaestiones veteris et novi Testamenti* du pseudo-Augustin est à identifier avec l'auteur du commentaire sur saint Paul connu sous le nom d'*Ambrosiaster*. M. Souter a établi que cet auteur a écrit entre 366 et 382, et il incline à reconnaître en lui un laïque, Romain de haut rang, proconsul d'Afrique en 377, Decimius Hilarianus Hilarius.

Tant que nous n'aurons pas une édition critique des *Quaestiones*, on ne peut guère les alléguer qu'avec prudence, vu l'incertitude de leur tradition manuscrite. Sous le bénéfice de cette réserve, je crois pouvoir avancer que l'auteur des *Quaestiones* a connu nos *Tractatus*.

L'auteur des *Quaestiones* se demande pourquoi le Sauveur excuse ses disciples d'avoir violé le sabbat en invoquant le fait de David mangeant les pains réservés aux prêtres. Et il répond que le Sauveur a voulu montrer par un grand exemple que la loi pouvait, sous certaines conditions, être violée :

... ut non solum semel et iterum sabbatum violatum monstraret... Primus enim Iesus Nave divino praecepto sabbatum non servavit : quo facto muri Iericho ultro ceciderunt. Quantum profuit sabbatum non custodisse, sed fidem? Et Machabaei, cum prius caesi fuissent[1], sabbatis dimicaverunt et de hostibus triumphaverunt [= *P. L.*, t. XXXV, p. 2257].

Nous retrouvons une pensée pareille, mais plus explicite, dans un développement du *Tractatus* VIII :

1. Ce texte paraît fautif : il faudrait répéter *sabbatis*. Les Machabées furent battus le samedi, et n'hésitèrent plus à se battre le samedi.

**

Aut si crimen summum est sabbatis aliquid agere, quomodo Iesus Nave successor Moysi octo diebus contextis atque continuis, inter quos erat utique et sabbati dies, exercitum armatum produxit...? Et si possit denotari fortassis dies sabbati fuit, quo muri Hiericho... ruerunt [p. 88].

Adnectam adhuc male ab hoste tractatum exercitum Iudaeorum propter otium sabbati, superatum sequendo sabbatum. Iudas Machabaeus, contra hostem cum agmen produxisset, et prostravit inimicum, et populum de victoria non solum tutum sed et gloriosum reddidit [p. 90].

Il semble que le développement du *tractator* a inspiré celui de l'Ambrosiastre. Mais je n'oserais arguer de cette dépendance, si elle était la seule, parce qu'elle est un peu précaire [1].

***

On pourra conclure des observations qui précèdent que les *Tractatus* ont été exploités par des écrivains latins du troisième quart du IV[e] siècle : en Sardaigne Lucifer; à Poitiers, saint Hilaire; à Rome, vraisemblablement, l'Ambrosiastre. Il n'y a donc plus lieu de douter que le *tractator* soit antérieur à 350 environ.

Une dernière observation confirmera peut-être cette conclusion.

Parmi les écrits faussement mis sous le nom de saint Cyprien, le *De laude martyrii* continue à beaucoup diviser les critiques, dont les uns, M. Harnack à leur tête, le revendiquent bravement pour Novatien, les autres, comme M. Weyman, refusent (et avec grand raison, croyons-nous) d'y reconnaître la brillante manière de Novatien [2]. Un fait certain est que le *De laude martyrii* est cité pour la première fois par Lucifer dans son opuscule *Moriendum*, et

1. Le même Ambrosiastre donne l'explication peut-être d'une expression obscure du *tractator* appelant Jérémie le plus reçu des prophètes : « Denique et Hieremias receptissimus prophetarum... » (p. 96,19). L'auteur des *Quaestiones* [*P. L.*, t. XXXV], p. 2212, a une pensée analogue : « Noster ergo propheta est Ieremias. Quamvis enim in omnibus prophetis gentes participes doni sui ostenderit Deus, ad Ieremiam tamen specialiter dicit, quia nobis illum dedit prophetam. » Allusion à Jér. I, 5 : « Et prophetam in gentibus posui te. » Cf. dom Morin, dans la *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, t. V, p. 148.

2. Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 406. Bardenhewer, *Geschichte*, t. II, p. 411.

dans le catalogue des œuvres de saint Cyprien daté de 359 (catalogue dit de Mommsen). Or, nous surprenons une bien curieuse rencontre, une seule, entre le *De laude martyrii* et celui des *Tractatus* qui a trait aux trois enfants dans la fournaise.

L'auteur du *De laude*, en effet, commence son discours par une longue profession de son impuissance en face d'un si grand sujet : autant en fait le *tractator*, mais plus brièvement et dans un style autrement nerveux. Le *De laude* écrit :

> Non vereor ne quo ignaviae metu territus vel revocer vel extinguar, cum si quis ad id voluerit de quo agimus intueri..., magis miretur audere potuisse, in quo me positum et AMPLITUDO REI PREMERET et CONFUSAM GAUDIO MENTEM in angustias animi voti sui fervor urgueret (I = *Cyprian.*, éd. HARTEL, t. III, p. 27, 4-9).

Et voici maintenant le *tractator* :

> Sed quid faciam, dilectissimi fratres, cum hinc me et honor diei et praesens lectio cogat facere sermonem, inde vero ALTITUDO REPRIMAT[1] CONFUSAM GAUDIO MENTEM (p. 191, 11)?

Le *tractatus* dans sa concision et ses antithèses étant plus imitable que le *De laude* dans sa prolixité, j'inclinerais à voir dans le *De laude* une réminiscence du *tractatus*. Il est vrai que avec le verbe « *premere* » l'expression « *amplitudo rei* » est d'une meilleure langue que « *altitudo rei.* » Si la dépendance du *De laude* était acquise, on aurait la preuve que le *De laude* incontestablement n'est pas de Novatien, ni du III[e] siècle, mais on conclurait et a nouveau que les *Tractatus* sont antérieurs à 359 et à Lucifer de Cagliari.

***

Nous devions à M. Nath. Bonwetsch la publication en allemand d'un commentaire de saint Hippolyte sur le Cantique des cantiques (Leipzig 1902) tiré d'un manuscrit géor-

1. Peut-être faut-il lire : *altitudo rei premat.*

gien de la seconde moitié du X^e siècle, manuscrit conservé à Tiflis et provenant du couvent de Schatberd [1]. Ce même manuscrit contenant quelques autres pièces au nom de saint Hippolyte, M. Harnack a obtenu une traduction en russe de trois de ces pièces, et M. Bonwetsch publie de cette traduction russe une traduction allemande : *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus* (Leipzig 1904). On assure que le texte géorgien est lui-même traduit de l'arménien, et que le texte arménien inédit est aux mains des Méchitaristes de Venise. Puissent ces bons religieux nous donner quelque jour le texte arménien, qui supprimera tant d'intermédiaires!

M. Bonwetsch, et avec lui M. Marr, le philologue russe à qui l'on doit la découverte du manuscrit de Schatberd, ne doutent pas de l'authenticité de l'attribution de ces trois pièces à saint Hippolyte. On se fonde sur les concordances existantes entre ces pièces et des écrits authentiques d'Hippolyte, notamment le *De antichristo*. On se fonde sur l'usage manifeste que saint Ambroise a fait d'une des trois pièces (celle qui a trait aux bénédictions de Jacob), usage pareil à celui que saint Ambroise a fait du commentaire sur le Cantique. Or on sait par saint Jérôme (*Epist.* LXXXIV, 7) que saint Ambroise a puisé dans Hippolyte : « *Nuper sanctus Ambrosius sic hexaemeron illius* [= Origenis] *compilavit, ut magis Hippolyti sententias Basiliique sequeretur.* » On se fonde enfin sur le fait que nos *Tractatus* sont vis-à-vis de cet Hippolyte géorgien dans le même rapport que saint Ambroise. On insiste sur plusieurs traits de l'exégèse de leur auteur pour y reconnaître « le caractère archaïque de l'exégèse d'Hippolyte », traits qui se retrouvent dans nos *Tractatus*. Les conclusions de M. Bonwetsch n'ont pas soulevé de contradiction, à notre connaissance.

L'intérêt de la publication de M. Bonwetsch est, pour

1. L'édition princeps a été donnée par M. Marr, en russe (Saint-Pétersbourg 1901). Cf. *Theologische Literaturzeitung*, 1901, p. 574.

nous, que des trois pièces inédites de saint Hippolyte qu'il publie, trois traités, — le premier sur la bénédiction de Jacob, le second sur la bénédiction de Moïse, le troisième sur David et Goliath, — le premier correspond pour une part à notre *tractatus* VI, celui qui a trait à la bénédiction de Jacob. Le traité d'Hippolyte se partage en deux sections : la première, soit les dix premiers paragraphes de l'édition Bonwetsch, commente la bénédiction donnée par Isaac à Jacob et tous les détails de la scène (*Genèse,* XXVII), la seconde commente la bénédiction donnée par Jacob à ses fils (*Genèse,* XLVIII et XLIX). Le *tractatus* VI a laissé complètement de côté la bénédiction donnée par Isaac à Jacob; il a laissé de côté encore la bénédiction donnée par Jacob aux deux fils de Joseph, soit le paragraphe XI de l'édition Bonwetsch.

Saint Ambroise (*De Patriarchis,* I) s'arrête d'abord à la bénédiction des deux fils de Joseph, premier indice que saint Ambroise ne dépend pas de nos *tractatus*, mais de leur source, saint Hippolyte. On en a une preuve meilleure encore en ce fait que le *tractator* commente trois bénédictions seulement, celle de Ruben, celle de Siméon et Lévi, celle de Juda, tandis que saint Ambroise commente tout le chapitre XLIX de la Genèse à la suite d'Hippolyte.

Ainsi le *tractatus* VI correspond aux paragraphes XII-XX de saint Hippolyte. M. Bonwetsh a pris soin de noter en détail les parallélismes : nous en mettrons deux sous les yeux de nos lecteurs.

Saint Hippolyte, commentant le texte : « *Ascendisti cubile patris tui, et maculasti stratum eius* » (*Gen.*, XLIX, 4), écrit :

Aber mehr als alles — was man erkennen muss — zeigt es sich, ob hinsitlich schon geschehener Dinge oder solcher, die geschehen sollen. Wer weiss, wenn iemand sagt, dass deshalb, spricht er, er sagte, weil Ruben lag mit Bala, dem Kebsweib seines Vaters, weil er befleckte das Lager seines Vaters. Etwas dem Entsprechendes ist auch in den Worten des Propheten, das andere von ihm auf andere Weise gesagte auch in seinem Wort : *Sammelt euch, ihr Söhne Jakobs, und ich werde sagen, was gesche-*

hen soll mit euch, den Nachkommen, zu den Zeiten für diese Taten. Was geschehen soll, da spricht der Prophet als Prophet (Bonwetsch, p. 17-18)[1].

On va entendre maintenant saint Ambroise (*De patriarchis*, III, 8 : édit. Schenkl, p. 127) :

Meritoque repetitam magis adnuntiationem eorum quae posterioribus essent eventura temporibus quam benedictionem conferre se dicit... *Ascendisti in cubile patris tui, tunc polluisti torum quo ascendisti.* Nonne redargui magis quam benedici videtur? Et ideo prophetia magis quam benedictio est. Prophetia etenim adnuntiatio futurorum est... Et Iudaei putant quia propterea haec senex ad Ruben filium dicat, quia cum Bala concubina patris concubuit et torum patrium polluit... Iacob autem quae ventura essent in novissimis diebus, non ea quae gesta erant, spondet se esse dicturum.

Et voici le passage parallèle du *tractator* (p. 59) :

Nam quod subiunxit : *Ascendisti super cubile patris tui, tunc violasti torum quem ascendisti*, non hoc de eo dicit quod, ut historia indicat, uxorem patris sui habuerit, et ideo violaverit torum quia super cubile patris sui ascenderit, sed longe aliud hic intellegitur. Scriptura etenim divina futura, non praeterita, indicabat, quippe cum ipse patriarcha sic dixerit : *Accedite ut indicem vobis quid occurrat vobis in novissimis diebus.* Et ideo cum haec in novissimis diebus futura praedixerit, non debent ad praeterita adverti.

Ce rapprochement, on pourrait en dire autant de tous ceux qu'a relevés M. Bonwetsch, témoigne la liberté grande avec laquelle le *tractator* s'approprie le texte grec qu'il pille : il prend et il laisse, mais il n'a guère d'idée qu'il n'ait empruntée.

1. Nous avons cité le texte allemand, traduit du russe, russe traduit du géorgien, géorgien traduit de l'arménien, arménien traduit du grec peut-être avec un intermédiaire syriaque, — pour ne pas créer encore un intermédiaire. Voici cependant la traduction aussi littérale que possible de l'allemand de M. Bonwetsch :

« Mais avant tout, — ce qu'on doit reconnaître, — on voit si [il parle] de choses déjà arrivées, ou de choses qui doivent arriver. On sait, dira-t-on, que ce que dit [Jacob], il le dit parce que Ruben a possédé Bala, la concubine de son père, et qu'il a souillé ainsi la couche de son père. Quelque chose de correspondant se trouve aussi dans les paroles du prophète, l'autre chose dite par lui d'une autre manière encore dans ses paroles : *Rassemblez-vous, fils de Jacob, et je dirai ce qui doit advenir de vous les descendants dans les temps futurs, pour ces actions.* Ce qui doit arriver, le prophète le dit comme prophète. »

Voici un second rapprochement, plus frappant, parce que nous avons pour une part le texte grec [1] dont le ms. géorgien donne une traduction (BONWETSCH, p. 21) :

Ἱππολύτου ἐπισκόπου Ῥώμης. Ἐπειδήπερ ἐκ τοῦ Συμεὼν γραμματεῖς, ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ ἱερεῖς. Γραμματεῖς γὰρ καὶ ἱερεῖς συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξ αἱρέσεως αὐτῶν. μίαν γνώμην ἔχοντες ἀνεῖλον τὸν κύριον.

... dass aus dem Geschlecht Symeons waren die Schriftgelehrten und aus dem Geschlecht Levis die Hohenpriester, und deshalb auch durch ihren Rat und Willen ward übergeben Christus, und von ihnen ward er getötet.

Ἱππολύτου.

ὅτι ἐν τῇ ὀργῇ αὐτῶν ἐπέκτειναν τοὺς προφήτας.

... *Denn durch ihren Zorn brachten sie um Menschen.* Welche Menschen? Nicht nur aus dem seligen Propheten, welche waren zu ihnen gesandt, von ihnen brachten sie um, weil durch sie gepredigt wurde die Wahrheit.

Τοῦ αὐτοῦ,

ὅτι ἐπειδὴ ἀπὸ τῶν πονηρῶν ἐπιθυμιῶν ἐπέστρεφεν αὐτοὺς ὁ σωτήρ, ἀνεῖλον αὐτόν· οὗτος γὰρ ἦν ὁ ταῦρος ὁ ἰσχυρός, αὕτη οὖν ἡ ἐπιθυμία ἡ πονηρά. ἐνευροκόπησαν δέ, ἐπειδήπερ ἐν τῷ ξύλῳ πεπηγότος αὐτοῦ διέτρησαν τὰ νεῦρα,

Und durch ihr Begehren durchschnitten sie die Nackensehne dem Rind. Ihre Begierden des Herzens nach dieser Welt, die durch ihr Begehren nach dieser Welt den Ar fänger des himmlischen Lebens wie ein Rind niederwarfen.

Saint Ambroise (III, 13) a rendu ainsi la pensée de saint Hippolyte.

... quia de tribu Symeon scribae sunt, de tribu Levi principes sacerdotum, qui perfecerunt nequitiam suam in Domini passione mensuram omnem paternae impietatis implentes. Ipsi consilium cogitaverunt adversum Dominum Iesum, ut occiderent eum... Ipsi occiderunt prophetas et apostolos adnuntiantes Domini salutaris adventum, passionis eius et resur-

1. BONWETSCH et ACHELIS, *Hippolytus Werke* (Leipsig 1897), t. I, p. 2, page 56-57. — Nous traduisons l'allemand de Bonwetsch :

« ... que de la race de Siméon étaient les docteurs de la loi, et de la race de Lévi les grands prêtres, et par conséquent ce fut par leur conseil et leur volonté que fut livré le Christ et par eux qu'il fut tué.

« ... *Car par leur colère ils tuèrent les hommes.* Quels hommes? Non seulement des saints prophètes qui étaient envoyés vers eux, par eux furent tués, parce que par eux était prêchée la vérité...

« *Et par leur convoitise ils ont tranché le nerf du cou du taureau.* Leurs convoitises de cœur pour ce monde, qui, par leur convoitise pour ce monde, ont abattu l'auteur de la vie céleste, comme un taureau. »

rectionis gloriam praedicantes. Ipsi postea, in sua cupiditate... subnervaverunt taurum, illum videlicet cornua producentem et ungulas, quem vident pauperes et laetantur... (éd. SCHENKL, p. 131).

Le *tractator* (p. 62) à son tour emprunte à saint Hippolyte les traits suivants :

Ex Simeon itaque scribae Iudaeorum, ex Levi autem sacerdotes fuerunt, qui ex uno consensu in furore suo occiderunt homines id est prophetas qui ad eos a Domino mittebantur, et in concupiscentia sua subnervaverunt taurum, id est Christum Dominum nostrum. Sic enim subnervaverunt eum dum pedes eius et manus crucifixerunt, dum latus lancea perforaverunt.

Dans ce second exemple on voit plus clairement l'infidélité du texte géorgien, qui est un simple à peu près et qui a subi des mutilations et des retouches graves. Saint Ambroise s'inspire du grec, mais très librement. Le *tractator* est, en somme, plus près du grec. En toute hypothèse, le *tractator* est indépendant de saint Ambroise, et saint Ambroise du *tractator*.

Des rapprochements entre le *tractator* et Hippolyte avaient été en partie signalés par nous en 1898 (*Revue biblique*, t. VII, p. 117-119); mais à cette date, persuadé que le texte grec sous-jacent au latin du *tractator* était origénien, nous nous demandions si les fragments grecs étaient d'Hippolyte ou d'Origène, ou si Hippolyte et Origène n'avaient pas un inspirateur commun. La question s'est bien éclairée depuis 1898, en ce sens que les sources du *tractator* sont décidément multiples. Novatien en est une, Hippolyte en est une autre, Origène une troisième. Personne peut-être mieux que dom Butler n'aura contribué à dégager cette troisième source. Mais la meilleure preuve qu'il a présentée est que Rufin, traduisant en latin les homélies d'Origène sur la Genèse, a incorporé dans sa traduction des expressions du *tractator*. Dom Butler revient à cette observation dans son récent article (*Journal of theol. stud.*, p. 592-593) : c'est, il est vrai, pour conclure que le *tractator* a puisé dans Rufin, mais, l'antériorité de Rufin

étant une hypothèse impossible, il reste que Rufin a trouvé un passage d'Origène tout traduit dans le *tractatus* III.

***

Il est temps de conclure ce qui peut être conclu des observations qui précèdent : — 1° la Bible latine du *tractator* est un texte « italien » du IV^e^ siècle et l'hypothèse novatienne de M. Weyman est ainsi éliminée; — 2° les *tractatus* sont cités par des écrivains latins à partir de 359, Lucifer de Cagliari, saint Hilaire, l'Ambrosiastre, Rufin, Gaudentius; — l'inventaire des sources des *Tractatus* s'enrichit : à Novatien et à Origène nous ajoutons désormais Hippolyte.

Pierre BATIFFOL.

***

UNE HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE POSITIVE

(*Suite*).

C'est bien malgré moi que je reviens sur le livre de M. J. Turmel, intitulé *Histoire de la théologie positive*. Dans le compte rendu de cet ouvrage qui a paru dans le *Bulletin* (1904, p. 144-152), j'ai essayé de traduire mon impression. Je l'ai fait loyalement et simplement et en rendant hommage au labeur de l'historien. Or voici ce qu'on lit dans la préface de la troisième édition de l'*Histoire de la théologie positive*. C'est une réponse où le *Bulletin* est constamment visé sans être nommé une seule fois. J'ai pris la liberté de compléter le texte de M. T., en insérant les références qu'il a omises.

Dans cette troisième édition, qui paraît quatre mois à peine après la première, on a corrigé certaines fautes de typographie qui avaient échappé à l'attention, et ajouté une trentaine de références nouvelles. On a tenu compte également des travaux dont le pape Jean XXII a été récemment l'objet. Enfin on a cru devoir ranger la lettre de Licinianus au diacre Epiphane parmi les pièces apocryphes.

L'auteur de l'*Histoire de la théologie positive* a mis en œuvre plusieurs milliers de textes et n'a pas eu de modèle à sa disposition. Dans ces conditions, il lui était moralement impossible d'éviter complètement les erreurs et les lacunes. Toutes les références contenues dans ce livre ne sont pas exactes. Le texte de l'*Ambrosiastre*, qui est mentionné à la page 250, ne dit pas que les prêtres d'Alexandrie conféraient l'épiscopat, mais qu'ils donnaient la confirmation [*Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1904, p. 151]. Il paraît que le *Formulaire* d'Hormisdas, cité à la page 171, serait authentique, même sous sa forme actuelle. [*Bulletin*, p. 152]. C'est par un manuscrit du VII[e] siècle que la lettre du pape Anastase II nous aurait été transmise [*Bulletin*, p. 147]. Et donc elle devrait être rangée, elle aussi, parmi les documents authentiques, quitte à être pour l'historien une énigme indéchiffrable.

L'*Histoire de la théologie positive* a donc émis quelques assertions erronées : c'est là l'un de ses défauts. Elle a encore un autre défaut : tout n'y est pas. Ce qui explique ce fait, c'est d'abord que l'auteur ne savait pas tout et qu'il a eu des oublis. Il a manœuvre avec Migne, avec Harduin et avec de nombreuses monographies; mais — on l'a déjà dit — il n'a pas eu de modèle pour le guider. Certains textes, certains traités même lui sont demeurés inconnus. D'autres qu'il connaissait, qu'il comptait même utiliser, ont échappé à son attention au moment où il en avait besoin. Le lecteur est prévenu que, de ce chef, le problème de la validité des sacrements [*Bulletin*, p. 149] a été omis et que certains docteurs, parmi lesquels saint Pierre Damien [*Bulletin*, p. 150] ont été négligés.

Une autre raison pour laquelle on ne trouve pas tout dans ce volume, c'est que l'auteur n'est plus à l'âge où l'on tient à faire étalage de son érudition. Préoccupé d'instruire le lecteur plutôt que de l'éblouir, il a omis volontairement les références et les renseignements qui ne lui paraissaient pas conduire au but visé. Il a dit, par exemple, que certains des textes cités par Enée de Paris étaient apocryphes, sans s'étendre sur l'origine de ces apocryphes [*Bulletin*, p. 149]. Il a étudié le *Leontius von Byzanz* de Loofs; il l'a même beaucoup utilisé dans l'exposé de la controverse monophysite; mais il a cru devoir laisser de côté divers renseignements fournis par cet érudit, comme n'étant pas à leur place dans une histoire générale de la théologie positive. Il a même oublié de citer Loofs, en quoi il a eu tort autant qu'on peut avoir tort dans un oubli involontaire.

En résumé, l'*Histoire de la théologie positive* n'est pas un livre parfait. L'auteur, qui le sait mieux que personne, s'efforcera d'améliorer son œuvre et il accueillera avec re-

connaissance toutes les observations qui pourront lui être utiles. En attendant, il croit que les pédants seront seuls à s'inquiéter de ses manquements à la méthode historique. [*Bulletin*, p. 152.]

Et c'est tout. J'ai objecté à M. T. de bonnes raisons; il me répond par une épithète de gros calibre. Chacun son artillerie! Celle de M. T. ne me fait pas mal. Que le lecteur se rassure; je ne laisserai pas le débat dégénérer en explications véhémentes. Cette manière ne me serait pas favorable. Les ressources du style sont appréciables dans la controverse où elles peuvent créer des diversions; elles n'ont aucune valeur en critique, où l'on compte les raisons. M. T. n'a aucunement répondu à mon article; mais puisqu'il en rejette la conclusion, je suis obligé d'insister et de justifier mon sentiment par de nouvelles preuves. S'il est mécontent de ce compte rendu supplémentaire, il n'aura à s'en prendre qu'à lui-même.

Précisons le différend. Il s'agit de savoir si j'étais autorisé à écrire : « J'arrête ici ces remarques qui valent surtout parce qu'elles enregistrent des manquements à la méthode historique et que ceux-ci inquiètent toujours le lecteur. Il faudra bien cependant que nous nous décidions à étudier nos textes traditionnels avec la précision et le soin qu'on met à étudier les plus obscurs chroniqueurs mérovingiens. D'ailleurs qu'il soit bien entendu qu'on ne saurait faire un reproche à l'auteur de n'avoir pas épuisé ces questions, qui réservent un long travail aux historiens de la théologie positive. Mais il fallait constater l'existence de ces problèmes et en poser au moins l'énoncé [1]. »

I. Et tout d'abord, M. T. s'est chargé de me donner, dans la préface qu'on a lue plus haut, un argument inattendu et dont le lecteur va apprécier le poids. M. T. écrit : « Enfin on [c'est-à-dire M. T.] a cru devoir ranger la lettre de Licinianus au diacre Epiphane parmi les pièces apocryphes ». Et plus loin, à la page 113 : « Cette pièce est sûrement un faux littéraire analogue au pseudo-Dexter ». Et c'est tout; pas le moindre commencement de preuve.

En fait, M. T. n'a qu'un motif de rejeter cette lettre : c'est qu'elle enseigne nettement la spiritualité des anges, doctrine qui dérange certaine thèse de l'auteur. Cette argumentation a un immense avantage, celui d'être sommaire, mais c'est le seul, car elle conclut entièrement à faux. La lettre dont il s'agit est authentique. M. T. s'en serait convaincu bien vite s'il s'était résigné à répondre aux petites questions suivantes : A quelle époque ce texte apparaît-il dans la littérature? Quel auteur l'a publié et sur quel manuscrit? Quels sont le caractère et les sources de ce morceau? M. T. voudra bien m'excuser de répondre en note à ces demandes [2].

1. *Bulletin*, 1904, p. 152.

2. La lettre de Licinianus au diacre Épiphane (*P. L.*, t. LXXII, col. 691 et suiv.) a été publiée d'abord par le cardinal d'Aguirre dans la *Collectio maxima conciliorum Hispaniae*... t. II, p. 129, Rome, 1693. A la page 126 du même tome se trouve un avertissement au lecteur, signé du cardinal. D'Achery ayant publié dans le tome II, p. 368 de son *Spicilegium*, une lettre de Licinianus au pape saint Grégoire, d'Aguirre constata qu'un manuscrit de l'église de Tolède contenait cette lettre et deux autres du même auteur. Il publia les trois d'après ce nouveau manuscrit. Dans ce cas, s'il y a un faussaire, c'est d'Aguirre. Or son caractère personnel n'a jamais été soupçonné, bien que sa clairvoyance soit bien souvent en défaut.

Une des lettres publiées pour la première fois par d'Aguirre est adressée *ad Vincentium episcopum*. Ce personnage avait été victime d'une supercherie : il avait fait lire dans l'église une lettre qui, disait-on, était tombée du ciel, sur l'autel de Saint-Pierre de Rome. Il n'y a aucune raison de suspecter ce document. Il contient la plus ancienne mention connue de la fameuse *lettre du Christ tombée du ciel*, celle-là même qui a eu

Vraiment M. T. n'a pas de chance. Lorsque, sans donner d'ailleurs la moindre raison, il met en doute l'authenticité d'un texte, il se rencontre que celle-ci est appuyée par des garanties exceptionnelles et surabondantes. C'est le cas de la lettre du pape Anastase et de la *Formula Hormisdae* dont il a été question dans le premier compte rendu; c'est aussi celui de la lettre de Licinianus. De telles déconvenues ne sauraient provenir d'un hasard. A propos de ces questions d'authenticité, un bon juge a écrit : « L'extrême défiance, en ces matières, a des effets presque aussi fâcheux que l'extrême crédulité. Le P. Hardouin, qui attribuait à des moines du moyen âge les œuvres de Virgile et d'Horace, n'était pas moins ridicule que la victime de Vrain-Lucas [1]. C'est abuser des procédés de la critique de provenance que de les appliquer, comme on l'a fait, pour le plaisir, à tort et à travers. Les maladroits qui s'en sont servis pour arguer de faux des documents excellents... les auraient discrédités, si c'était possible [2] ».

II. P. 9 et 10, M. T. signale « un phénomène qui mérite d'attirer notre attention... On le voit, qu'ils eussent affaire aux païens ou aux juifs, les premiers défenseurs de la foi *ne crurent pas devoir utiliser les miracles évangéliques... Origène mit fin à cette timide réserve* ». Le « phénomène » serait en effet très remarquable, mais il est... imaginaire; pour le faire évanouir, il suffit de citer le témoignage de deux *apologistes* du second siècle et d'Irénée. Leur doctrine au sujet des miracles est tout l'opposé d'une timide réserve. C'est d'abord Quadratus qui, vers 125, remit à Hadrien, de passage à Athènes, une apologie du christianisme. Le seul morceau qui s'en est conservé, présente l'argument des miracles du Christ avec une force incomparable, et peut-être même avec quelque exagération [3]. C'est ensuite Méliton qui écrivait dans les cinquante ans qui ont suivi l'apologie de Quadratus. Il indique comment les miracles prouvent la divinité du Christ [4].

Enfin, contre les hérétiques, saint Irénée présente les miracles du Christ, des Apôtres et de l'Eglise de son temps, comme les seuls miracles véritables, et par suite comme un argument péremptoire en faveur de la

une si surprenante fortune jusqu'au XIX^e^ siècle. On peut lire sur ce sujet : P. H. Delehaye, S. J., *Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel* dans les *Bulletins de l'Académie royale de Belgique* (Classe des lettres, etc.), n° 2, pp. 171-213 (1899). Cette lettre étant authentique, il est donc avéré que d'Aguirre a trouvé à Tolède un manuscrit des lettres de Licinianus. Dès lors, l'authenticité de la seconde lettre éditée par lui est très vraisemblable. Quant à cette seconde lettre adressée au diacre Epiphane, le P. Gams a déjà noté dans sa *Kirchengeschichte von Spanien*, II, 2, p. 53 (Regensburg, 1874) que c'est un plagiat du traité *De statu animae* de Claudianus Mamertus (*P. L.*, t. LIII, col. 693 et suiv.). Or on peut montrer que Licinianus, l'auteur de la première lettre publiée par d'Achery, connaissait et utilisait le traité de Claudianus Mamertus. Dès lors, l'attribution à Licinianus de la lettre au diacre Epiphane se trouve confirmée. Il suffit d'ailleurs de lire cette dernière lettre pour comprendre qu'elle n'a pas été écrite au XVII^e^ siècle. D'ailleurs la citation de Claudien qui se trouve col. 697 contient des particularités qui ne se rencontrent dans aucun des manuscrits, ni aucune des éditions de Claudien. Ces particularités remontent donc très haut. Cf. A. Engelbrecht, *Claudiani Mamerti opera*, p. 185 et suiv. (Vienne, 1885). Il resterait à savoir si le manuscrit de Tolède utilisé par d'Aguirre s'est conservé.

1. Ce Vrain-Lucas avait apporté à M. Chasles des autographes de Vercingétorix, de Cléopâtre et de Sainte-Marie Madeleine, dûment signés et paraphés. On peut voir ces précieux documents à la Bibliothèque nationale.

2. Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, p. 77 et aussi p. 67 (Paris, 1898).

3. Ce texte est cité dans Eusèbe, *Histoire eccl.*, IV, 3, dans *P. G.*, t. XX, col. 307.

4. Ce texte est cité dans Anastase le Sinaïte, Ὁδηγός, ch. XIII dans *P. G.*, t. LXXXIX, col. 229. Il n'y a aucune raison de mettre en doute l'authenticité de ce texte.

véritable Eglise. Aucun auteur n'a revendiqué, avec plus de force, le don des miracles, pour l'Eglise, ni la garantie de vérité que ce don renferme [1]. Ainsi s'explique qu'Eusèbe ait transcrit ces deux textes d'Irénée, et celui de Quadratus dans son *Histoire ecclésiastique*.

Après ces constatations, c'est la théorie de M. T. qui devient un « phénomène ». N'aurait-il pas dû la vérifier, avant de la lancer dans le public?

III. P. 427, M. T. parle de l'interprétation qui a été donnée d'un texte du *Liber Pontificalis* par Walafrid Strabon et par Enée de Paris. Or M. T. ne renvoie pas au *Liber Pontificalis*; il n'a donc pas lu le texte en question [2]. Cette négligence a eu des suites désastreuses. En effet, Silvestre autorise les prêtres à faire *une des deux* onctions du chrême, dans le baptême.

C'est aussi la prescription du pape Innocent I. La chose s'explique parce qu'à Rome et dans les pays de rite romain la première onction et la *consignatio* sur le front étaient séparées par l'imposition des mains. La *consignatio* demeura ainsi réservée à l'évêque. En Orient, il en était autrement. La première onction et la *consignatio* n'étaient pas séparées. Ainsi s'est fait que l'usage suivant s'est établi : le prêtre ayant donné la première onction, effectua aussitôt après la *consignatio*. Il y avait de ce chef une différence entre l'Occident et l'Orient, puisque le ministre de la confirmation était ici, le prêtre, et là, l'évêque. La controverse s'étant engagée sur ce point entre Grecs et Latins, ceux-ci (par exemple Walafrid [3] Strabon et Enée [4] de Paris) répondirent : la preuve que la collation de la *consignatio* est bien le privilège de l'évêque, c'est qu'à l'origine *les deux onctions* étaient faites par l'évêque. Si la première onction est faite par les prêtres, c'est en vertu d'une concession de Silvestre renouvelée par Innocent I. L'accord est donc complet entre le *Liber Pontificalis*, Walafrid Strabon et Enée. Ces trois textes répètent la même chose. Or voici comment les a compris M. T. : « Walafrid Strabon voulant prouver que les évêques avaient seuls le droit de faire le chrême et d'oindre les enfants au front, se référa à des décrets des papes *Silvestre et Innocent*, qu'il se conventa de résumer, non sans reconnaître que *Silvestre avait permis aux prêtres de faire l'onction*. Nous retrouvons ces deux décrets sous la plume d'Enée. Photius, on le sait, reprochait à l'Eglise romaine d'interdire aux prêtres l'usage du chrême. L'évêque de Paris lui répondit que cette interdiction reposait sur un décret du pape Innocent, qu'elle était même antérieure à Silvestre, attendu que *la loi portée par ce pape pour autoriser les prêtres à faire l'onction*, n'aurait pas eu de sens, si les évêques n'avaient été jusque-là les seuls ministres du chrême, et que *la décrétale d'Innocent avait renoué la chaine de la tradition brisée par Silvestre.* » Il était difficile de réunir plus de confusions et de contresens.

C'est ainsi que M. T. a pu écrire : « la décrétale d'Innocent avait renoué la chaine de la tradition *brisée* par Silvestre ». En fait, il y a identité entre les décisions de Silvestre et d'Innocent. On ne peut pas être plus malheureux.

1. S. IRENAEUS, *Contra haereses*, l. II, ch. XXXI, § 2; ch. XXXII, § 4, dans *P. G.*, t. VII, col. 824 et 828. A ce dernier passage, Irénée confirme la réalité des miracles du Christ, des apôtres et de l'Église, par ce fait que les uns et les autres ont été prédits.

2. Ce texte se trouve dans le *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, I, p. 171 : Silvester constituit chrisma ab episcopo confici, et privilegium episcopis ut baptizatum *consignet* propter haereticam suasionem. Hic et hoc constituit ut baptizatum *liniret* presbyter chrisma levatum de aqua, propter occasionem transitus mortis.

3. *De ecclesiasticarum rerum*, etc. *P. L.*, t. CXIV, col. 958.

4. *Liber adversus Graecos*, *P. L.*, t. CXXI, col. 743.

IV. P. 207, M. T. écrit : « En même temps qu'ils prétendaient mettre la définition du concile de Nicée en opposition avec l'Ecriture, *les ariens la combattaient aussi au nom de la tradition*. Ils aimaient à dire que l'ὁμοούσιος était un terme inconnu à l'antiquité, et qu'aucun docteur n'avait présenté le Fils comme étant de la substance du Père. Allant plus loin, ils revendiquaient le célèbre Denys, évêque d'Alexandrie, comme un de leurs ancêtres... *Saint Athanase se vit donc obligé d'interroger la tradition* ». Cette théorie est si nouvelle qu'elle contredit tout ce qu'on sait de l'arianisme.

S'il est un fait bien attesté, c'est le mépris des ariens pour la tradition. Dès les débuts de la controverse, l'évêque Alexandre, dénonçant l'hérésie nouvelle, signalait son mépris pour les anciens et pour les Pères [1]. A la fin des controverses ariennes, l'évêque de Constantinople, Nectaire, proposa aux divers hérétiques, parmi lesquels les ariens étaient les plus nombreux, une conférence contradictoire sur les œuvres des écrivains antinicéens : la proposition fut déclinée [2]. Entre ces deux dates extrêmes, ce que l'on sait de l'arianisme nous montre le goût de ses partisans pour les discussions dialectiques et leur éloignement pour tout argument d'autorité. Ils n'hésitaient pas, par exemple, à faire les païens et les juifs arbitres des discussions chrétiennes sur la divinité du Fils. L'incident soulevé à propos de la doctrine de Denys d'Alexandrie ne fut qu'un épisode. Ce qui le prouve, c'est d'abord la date à laquelle il se place, après 351; c'est ensuite le témoignage même de saint Athanase : « *Nunc vero eo audaciae processerunt ut etiam Patres calumnientur* [3] ».

Si ensuite, p. 210, M. T. écrit : « Les docteurs qui, à la suite de S. Athanase, luttèrent contre l'arianisme, firent exclusivement usage des armes que leur fournissait l'Ecriture ou la raison; *aucun d'eux n'éprouva le besoin de consulter les Pères du Ier siècle* » ; on s'étonne que les Pères du IVe siècle aient, devant les attaques prétendues des ariens, abandonné la Tradition. En réalité, l'histoire est plus simple; si, au IVe siècle, on a rarement invoqué la tradition contre les ariens, c'est que ceux-ci (loin de se réclamer de la tradition, comme le dit M. T.) n'admettaient pas cet argument.

V. — M. T. écrit (p. 214) : « La lettre à Flavien qui, lorsqu'elle parut pour la première fois, n'était qu'un exposé majestueux et solennel du dogme de l'Incarnation, ne tarda pas d'être enrichie d'un appendice patristique. (On le trouve à la suite de *Ep.* 165, *P. L.*, t. LIV, col. 1173. C'était en 449... Mettant à profit le travail de Théodoret (c'est-à-dire le dialogue *Eranistes*), saint Léon constitua une liste de textes tirés des écrits des Pères, et, à partir de ce moment, il n'envoya la lettre à Flavien qu'avec ce supplément. » Il y a deux affirmations dans ce texte : 1° L'appendice patristique ajouté en 449/450 par saint Léon à sa lettre dogmatique à Flavien se trouve à la suite de la lettre 165 de saint Léon, dans *P. L.*, t. LIV, col. 1173. — C'est là une grosse confusion. En réalité, ce texte auquel nous renvoie M. T. n'est pas de 449/450, mais de 458. Il appartient à la lettre écrite par le pape Léon à l'empereur du même nom, le 17 août 458. Il faut chercher ailleurs l'appendice patristique ajouté par saint Léon à sa lettre à Flavien. Il se trouve dans HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. II, col.

1. *Epistola Alexandri Alexandrini*, dans Théodoret, *Histoire ecclésiastique*, I. 3, dans *P. G.*, t. LXXXII, col. 901.
2. SOCRATES, *Histoire ecclésiastique*, V, 10, dans *P. G.*, t. LXVII, col. 584, et suiv
3. *De sententia Dionysii*, dans *P. G.*, t. XXV, col. 479.

299 et suiv. M. T. n'en parle pas. C'est dire que toute sa discussion ultérieure reposant sur un *qui pro quo* devait nécessairement s'égarer. Mais elle s'égare au delà de toute prévision.

VI. — En effet, d'après M. T., saint Léon a copié Théodoret; pour lui, « la dépendance est *manifeste*. Toutefois le pape a ajouté *quelques* documents nouveaux. » En réalité, c'est tout l'opposé de la solution véritable, car c'est Théodoret qui a copié saint Léon [1]. Les frères Ballerini l'ont déjà dit dans leur édition de saint Léon [2]. Et cependant, M. T. est si assuré de ses conclusions qu'il les a formulées dès la page XIV de l'Introduction. On aura de plus noté ces mots : le pape a ajouté *quelques* documents nouveaux. On n'est pas plus expéditif ni plus imprécis : le premier compte rendu avait déjà noté le goût de M. T. pour les adjectifs indéfinis et disait que ceux-ci « n'éclairent pas beaucoup le lecteur »... ni l'auteur non plus, me permettrai-je d'ajouter.

VII. — M. T. écrit (p. 214) : Les Pères de Chalcédoine « ne songèrent pas non plus à utiliser le travail de Théodoret (c'est-à-dire le dialogue *Eranistes*) que son attitude au cours de la controverse nestorienne avait rendu suspect ». — Ici encore il faut prendre la contradictoire des assertions de M. T. pour avoir la vérité. Les Pères de Chalcédoine ont si bien utilisé l'*Eranistes* qu'il leur a fourni quinze textes sur seize du dossier patristique qui termine leur adresse [3] à l'empereur Marcien. M. T. joue vraiment de malheur.

On voit ce qu'il faut penser de l'apparente précision de la conclusion finale : « La théologie patristique de l'union hypostatique, *fondée* par Théodoret, s'est *non pas développée, mais affermie* sous la plume de saint Léon ». Tous ces mots ne recouvrent aucune réalité.

VIII. — M. T. écrit plusieurs fois que Gratien dépend d'Alger de Liège. On sait qu'il y a trois ouvrages principaux d'Alger : 1° *De sacramentis corporis et sanguinis Domini*; 2° *Tractatus de misericordia et justitia*; 3° *Liber sententiarum magistri A[lgeri]*, ouvrage encore inédit, Bibl. Nat. *lat.* 3881 et très probablement œuvre d'Alger. Or on admet aujourd'hui que Gratien ne dépend pas de la première de ces œuvres, mais qu'il dépend des deux dernières. — M. T. affirme que Gratien dépend de la première de ces œuvres, et il ne mentionne pas les deux autres. C'est tout l'opposé de la solution véritable.

IX. — M. T. écrit encore à propos d'Alger et de Gratien (p. 443, n. 1) : « le cap. XXXIV de Gratien (*P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1744) est tiré d'Alger (l. V, *P. L.*, t. CLXXX, col. 753), car il cite sous le nom de S. Grégoire, un texte dont les premières lignes seules sont de ce pape et dont la suite a pour auteur Alger lui-même ». D'après M. T., ce chapitre XXXIV appartiendrait donc pour la première partie à saint Grégoire, et, pour la seconde, à Alger de Liège. Or il n'y a pas un mot de S. Grégoire ni d'Alger dans ce texte qui a pour auteur unique un troisième personnage, Lanfranc [4].

1. C'est-à-dire que Théodoret a copié intégralement le dossier patristique de 449-450, lequel se trouve dans HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. II, col. 299.
En 458, en écrivant à l'empereur de Constantinople, saint Léon a complété le dossier de 449-450 par dix textes nouveaux et a envoyé le tout à Constantinople. C'est le texte qui se trouve à la suite de la lettre 165 de saint Léon (*P. L.*, t. LIV, col. 1173) et que M. Turmel a pris pour le texte de 449-450.
2. S. LEONIS *Epistolae*, dans *P. L.*, t. LIV, col. 1369, 1370.
3. HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. II, col. 652 et suiv.
4. *Liber de corpore et sanguine Domini*, dans *P. L.*, t. CL, col. 436.

X. — M. T. n'a pas été heureux avec un texte de saint Jérôme, cité par Abélard. Ce texte, relatif au pouvoir des clés et à l'explication du *Quodcumque ligaveris*, est délicat et doit être expliqué avec soin. Or à la page 457 M. T. nous donne une traduction de ce texte : « Les évêques et les prêtres se sont emparés de ces paroles (*Quodcumque ligaveris*) sans les comprendre, et, pleins d'un orgueil pharisaïque, *ils se croient le droit de condamner des innocents ou d'absoudre des coupables*... Nous lisons dans le Lévitique que les lépreux devaient se montrer aux prêtres... *non que les prêtres eussent le pouvoir de donner ou de guérir la lèpre*... » On a bien de la peine à croire que saint Jérôme ait été aussi incongru. Vérification faite, on constate que ce texte a valu à M. T. deux désagréments : 1° Il a traduit d'une manière... approximative le texte de saint Jérôme fourni par Abélard dans son *Ethica*[1]; 2° Il n'a pas vu qu'Abélard donne une déformation du texte de saint Jérôme[2]. D'où il résulte que l'écart entre la traduction de M. T. et le texte authentique de saint Jérôme est raisonnable. Le lecteur de M. T. dispose ainsi d'éléments d'information tout à fait fautifs.

XI. — A titre d'exemple, voici comment M. T. prouve qu'Abélard dépend d'Alger. P. 442, n° 6 : « Le texte [du *Sic et Non*, dans *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1554] qui est censé extrait du livre des *Sentences de Prosper*, a en réalité pour auteur Lanfranc (*De corpore*... dans *P. L.*, t. CL, col. 421). Or nous trouvons déjà dans Alger (*De sacramentis*... dans *P. L.*, t. CLXXX, col. 752) cette fausse attribution ». Et M. T. de conclure qu'Abélard dépend d'Alger. Une argumentation aussi simpliste désarme. Et si cette fausse attribution d'un texte de Lanfranc à Prosper se trouvait dans un second auteur *antérieur* à Abélard, que deviendrait la démonstration de M. T.? Il n'en resterait rien. Or cette fausse attribution se trouve dans la *Panormia*[3] d'Yves de Chartres, ouvrage antérieur à ceux d'Alger. L'affirmation de M. T. que, dans le cas présent, Abélard dépend d'Alger, est donc gratuite et invraisemblable.

XII. — M. T. écrit p. 460 : « Dans le *Traité des sacrements*, Hugues se trouva en face d'un *texte d'Hermas* qui interdisait la seconde pénitence ». Voici le texte de Hugues : « Et iterum scriptum *alibi* invenitur quia locus non est secundae paenitentiae ». Au mot *alibi* de Hugues, M. T. substitue donc le nom d'*Hermas* et explique ainsi la substitution en note : « Hugues ne nomme pas la source de l'objection qu'il entreprend de résoudre. *C'est par conjecture que je la place dans Hermas* ». Pas un mot de plus. On relit deux fois un tel passage; on n'en croit pas ses yeux. M. T. substitue à l'investigation historique les affirmations de sa fantaisie. En effet, que vaut la conjecture de M. T., tant qu'il ne nous indique pas un texte *déterminé* d'Hermas? Absolument rien. Et cependant cette supposition fantaisiste devient une certitude dans le texte de l'*Histoire de la théologie positive*. Il faut lire le fond d'une note pour apprendre que « c'est par conjecture que je la place dans Hermas ».

En réalité, le texte cité par Hugues n'est pas facile à identifier. Je propose en note une solution à laquelle il est permis de se tenir, jusqu'à ce qu'on en trouve une meilleure[4].

1. *Ethica*, dans *P. L.*, t. CLXXVIII (et non pas 118), col. 674.
2. Celui-ci se trouve dans le *Commentaire sur S. Mathieu* (XVI, 19) dans *P. L.*, t. XXVI, col. 118.
3. *Panormia*, I, 138, dans *P. L.*, t. CLXI, col. 1075.
4. Le texte cité par Hugues nous est parvenu sous une double forme, la première, qui se trouve dans Hugues (*De sacramentis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 556-557) est la suivante :

XIII. — P. 429, M. T. écrit : « Mais alors [au XIII^e siècle], l'attention fut attirée sur la question du ministre [de la confirmation] par un texte de saint Grégoire que ni Hugues, ni Pierre Lombard n'avaient rapporté *et qu'on avait fini par découvrir dans le Décret de Gratien* ». Et tout de suite M. T. nous représente saint Thomas, Scot, Durand aux prises avec ce problème nouveau : accorder les fausses décrétales d'Eusèbe et de Melchiade qui réservent la confirmation aux évêques avec la décrétale de Grégoire I^er qui, dans certains cas, reconnait le prêtre comme ministre de la confirmation. En fait, M. T. dramatise trop l'épisode. Le texte de saint Grégoire avait été inséré dès le *XI^e siècle* dans la *Collectio Anselmi Lucensis*[1] et on l'avait découvert sans attendre le décret de Gratien, puisqu'au XI^e siècle, Bernold de Constance[2] le discutait, en l'opposant à la fausse décrétale d'Eusèbe. Au XIII^e siècle, cette discussion n'est donc pas une nouveauté, mais la queue d'une vieille discussion d'école.

XIV. — Le moyen âge a regardé comme une œuvre de saint Athanase un traité *De Trinitate* en sept ou huit livres. Cette attribution est certainement erronée. Après Chifflet, on a quelquefois attribué cet ouvrage à Vigile de Thapse. Mais c'est là une attribution qui n'est plus admise, depuis le travail de M. G. Ficker sur Vigile de Thapse. Or M. T. est encore pour Vigile (p. 367 et suiv.).

A propos de Bérenger de Tours. M. T. écrit (p. 437) : « Du reste son érudition patristique était bornée. Il ne tira de la tradition aucune arme nouvelle contre la croyance universelle ; il se borna à employer celles qu'avant lui Ratramne avait forgées. » Quelles références justifient ce jugement? Des renvois aux auteurs qui ont réfuté Bérenger. C'est vraiment trop peu. Il aurait fallu du moins mentionner sinon lire le *De sacra coena* de Bérenger dont une partie notable s'est conservée; et l'appréciation précédente aurait été remplacée par une autre, très différente.

Remarques de détail. P. 367, M. T. écrit à propos de la formule : *Spiritus sanctus... non factus, nec creatus nec genitus sed procedens* : « Cette formule a une importance exceptionnelle puisque, *dès le VII^e siècle, elle fut érigée en règle de foi*. On devine qu'elle est tirée du symbole *Quicumque*. » En fait, la *fides Athanasii* n'a pris le nom de symbole qu'après le X^e siècle et ce nom n'est devenu usuel qu'au XIII^e siècle. C'est depuis lors qu'on a compté trois symboles. P. 379, n° 2, on lit : Voir TILLEMONT, *Matériaux pour*

« Locus non est secundae paenitentiae ». La seconde forme, qui se trouve dans le *Décret* de Gratien à deux endroits (Dist. 50, cap. 61 *post* et *De paenit.* Dist. 3, cap. 49 *post*) est la suivante : « Non est secund*us* locus paenitentiae ». Il semble bien que Hugues (*loc. cit.*, col. 559) parle de théologiens qui lisaient cette seconde forme du texte.

Il n'y a pas à tenir compte de l'indication de Gratien (Dist. 50, cap. 61, *post*) d'après laquelle notre texte serait de saint Ambroise. En réalité, il y a là, dans Gratien, une interpolation d'un texte étranger, entre deux fragments de saint Ambroise. Le texte cité par Hugues est à rapprocher du suivant : « *Locus paenitentiae semel* tantum antiquitus *in ecclesia* legitur *concessus*, » qui se trouve dans BERNOLDUS, *De excommunicatis vitandis*, dans *Mon. Germ., Libelli de lite pontificum et imperatorum*, t. II, p. 144, Hannover, 1892. — La source de la citation de Hugues et de celle de Bernold est très probablement un texte de saint Augustin, le même qui se trouve dans Yves de Chartres (*Decretum*, XV, 24 dans *P. L.*, t. CLXI, col. 862) : « Quamvis caute salubriterque provisum sit, ut *locus* illius humillimae *paenitentiae semel in ecclesia concedatur*... » Ce même texte se trouve cité dans Gratien (Dist. 50, cap. 62).

1. Ce texte se trouve dans la *Collectio Anselmi*, au livre VII, sous le titre : « Ut presbyteri baptizatos chrmate tangant in fronte ubi episcopi desunt. » Cf. Bibl. Nat. *lat.* 12450.

2. BERNOLDUS, Libellus XI, *De presbyteris*, dans *Monumenta Germaniae, Libelli de lite imperatorum et pontificum*, t. II, p. 145, Hannover, 1892.

servir à l'histoire ecclésiastique. Cet ouvrage n'existe pas. A *cinq* reprises M. T. mentionne, à propos de la doctrine des images, l'emploi qui a été fait dans la théologie ancienne et médiévale du fameux texte de saint Basile : ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει[1]; il fait remarquer comment ce texte, à l'opposé de plusieurs autres invoqués dans la même controverse, est parfaitement relatif au culte des images; il écrit même qu'à Jean Damascène la tradition « apprit que l'illustre évêque de Césarée avait mentionné, plus ou moins nettement, les images dans cinq ou six autres endroits ». Ces affirmations sont malheureuses. M. Funck a démontré que le texte ci-dessus n'est pas relatif au culte des images mais à la Trinité, dans laquelle le Fils est l'image du Père. Il est fâcheux que M. T. n'ait pas lu la phrase de saint Basile dans le contexte. Il n'y a pas de textes relatifs au culte des images dans saint Basile.

A propos de la note 4, de la page 361, on n'est pas réduit à des conjectures sur l'explication donnée par Eustathe du *Dominus creavit me*. Il reste de longs extraits d'une homélie d'Eustathe sur ce sujet (*P. G.*, t. XVIII, col. 676 et suiv.). P. 436, n° 5. Ce texte de saint Léon est parfaitement relatif à l'Eucharistie et il ne contient pas la moindre allusion au manichéisme. P. 257, M. T. attribue les *Libri Carolini* à Alcuin. Cette attribution est aujourd'hui regardée comme douteuse par des auteurs considérés. P. 484, M. T. écrit à la note 2 : « Agobard dit que ce document (le *Martyrium Polycarpi*) lui vient d'Eusèbe » et à la note 3 : « Voici la réflexion d'Eusèbe, *dans la traduction d'Agobard* ». M. T. est le premier à attribuer une traduction d'Eusèbe à Agobard. Ce dernier, comme tous les auteurs du moyen âge, se contentait de lire la traduction de Rufin, à laquelle appartiennent les mots cités par M. T. On lit, p. 398, n° 2 : La fête du 8 décembre « fut importée d'Orient dans le *royaume de Naples*, vers le *X^e^ siècle*. » L'anachronisme est un peu trop marqué : c'est comme si on parlait du roi de Prusse au lieu de l'électeur de Brandebourg, à propos des origines de la Réforme.

II

La préface qu'on a lue plus haut contient un résumé de mes critiques. Ce résumé est singulier. A le lire, on croirait que le *Bulletin* seul s'est occupé de l'*Histoire de la théologie positive*; ce serait une erreur. D'autres revues très autorisées ont formulé des réserves ou des *désiderata*. M. T. dédaigne tout cela; il n'a aucun profit à tirer de ces écritures. Se décide-t-il à faire une exception en faveur d'une objection plus pressante, ce sera de la façon détournée que voici. A la page 490, on lit : « Dans le numéro du 20 mars 1904, p. 862 et suiv., les *Études* ont esquissé sur la science humaine du Christ une petite dissertation dont voici le contenu. » Il s'agit là d'une longue note du compte rendu assez sévère publié par M. Jules Lebreton, sur le livre de M. T. Cette critique devient « une petite dissertation » anonyme. Il y a peu d'exemples d'une pareille horreur pour la critique.

Donc je suis très flatté de la grande page que me consacre M. T. Mais

1. S. Basilii, *De Spiritu sancto*, XVIII, 45, dans *P. G.*, t. XXXII, col. 149. Le travail de M. Funk a paru dans le second volume de ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*. J'emprunte ce renseignement aux *Analecta Bollandiana*, XIX (1900), p. 37.

pour le *Bulletin* comme pour les *Études*, il dose soigneusement la publicité donnée aux objections : il ne faut pas effaroucher les lecteurs! Il reconnait. — avec quelles précautions oratoires! — les plus grosses erreurs matérielles relevées dans le *Bulletin* : il ne dit rien des autres critiques, les plus importantes, celles qui atteignent l'ensemble de l'œuvre. Je veux parler des lacunes constatées par le premier compte rendu. En voici d'autres.

Une lacune considérable se rencontre dans l'exposé de la preuve patristique de la primauté. Il n'est rien dit de la portée ni de l'influence du fameux texte de Saint Cyprien (*De unitate Ecclesiae*, 4) ; il n'est rien dit de la théorie patristique des trois patriarcats, ni de celle des cinq patriarcats, ni des discussions sur le titre d'*episcopus universalis* ; enfin, il n'est rien dit des objections que soulevèrent au moyen âge, contre l'autorité doctrinale des papes, l'histoire vraie des papes Libère et Honorius et l'histoire légendaire de Marcellin et d'Anastase II. Toujours sur le même sujet, il n'est rien dit de l'interprétation qui fut donnée au moyen âge de la lettre de saint Boniface sur les évêques de Rome. Il y a sur toutes ces questions des textes qui ont eu une longue influence. En résumé, les chapitres relatifs à la primauté, ne tenant suffisamment compte ni des arguments ni des difficultés de la thèse, doivent être refaits entièrement. Il faudrait aussi proportionner l'étendue des chapitres à l'importance des questions. Comment expliquer que dans M. T. la théologie de la primauté romaine tienne moins de place que la théologie des images? Aujourd'hui la question des images n'intéresse personne.

Quand on a constaté ces lacunes de l'exposé de M. T. sur la primauté, on s'explique certaines particularités de la préface citée plus haut. Dans la première édition, M. T., toujours en garde contre l'apocryphe, avait attribué au IX^e^ siècle la célèbre *Formula Hormisdae* (VI^e^ siècle) relative à la primauté pontificale. Je n'ai pas eu de peine à montrer que ce texte présentait, au contraire, des garanties exceptionnelles d'authenticité. M. T. me répond dans la préface : « *Il parait* que le *Formulaire* d'Hormisdas, cité à la page 171 serait authentique même sous sa forme actuelle ». A mon humble avis, pour parler avec cette désinvolture d'un texte aussi important que la *Formula Hormisdae*, il faut ne pas soupçonner combien est délicat à manier l'argument patristique de l'autorité souveraine des papes en matière doctrinale. Döllinger et Friedrich avaient leurs raisons pour traiter d'apocryphe ce formulaire si essentiel.

M. T. veut faire l'histoire de l'argument patristique. Il est ainsi amené à parler des dossiers patristiques composés dans l'antiquité ecclésiastique au sujet des controverses et des conciles. Ces dossiers sont très importants, d'abord parce qu'ils nous renseignent sur la liste des autorités patristiques aux diverses époques et sur ce qu'on pourrait appeler le *canon* des Pères, et ensuite sur les particularités doctrinales qui ont le plus frappé les anciens dans la doctrine de chaque Père. Dresser une liste aussi complète que possible de ces dossiers était donc une des tâches principales de M. T. Il y a entièrement succombé.

Voici les conséquences pratiques de la critique précédente et de la lacune signalée. On ne trouvera dans M. T. aucune idée générale sur le crédit de l'argument patristique aux diverses époques ; sur les Pères qui ont été cités de préférence ; sur la part qui appartient à chaque Église dans l'emploi et le développement de l'argument patristique. Par exemple quelle a été la notoriété dans l'antiquité et le moyen âge des écrivains ante-nicéens? Quel a été à Rome le crédit de la théologie de saint Augustin et de

celle de saint Cyrille d'Alexandrie? M. T. n'en dit rien. En revanche, sur deux points importants, il donne des exposés inexacts; tout d'abord, comme on l'a vu, au sujet de l'argument de tradition pendant les controverses ariennes, on nous propose une théorie démentie par les textes; en second lieu, au sujet du développement de l'argument patristique pendant les controverses christologiques, M. T. représente l'Eglise romaine comme étant à la remorque des Orientaux et surtout de Théodoret : il ignore les dossiers du pape Célestin et de Cassien. Pour ces motifs, tel chapitre du P. Hurter [1], bien que nécessitant certaines réserves, satisfait mieux l'esprit historique que l'érudition de M. T.

Les mêmes remarques peuvent être formulées au sujet du développement de l'argument scripturaire, d'après M. T. Dans son livre, c'est sur ces questions une absence totale d'idées générales. Or, celles-ci importent bien plus qu'une accumulation de menus faits dont beaucoup sont sans portée. Comment s'expliquer enfin qu'une histoire de la théologie, s'étendant jusqu'au concile de Trente, ne laisse deviner, dans aucune partie du domaine théologique, la formation du courant d'idées qui devait provoquer la Réforme luthérienne?

Voici d'autres lacunes. Quand on étudie l'histoire de la théologie, il faudrait d'abord être fixé sur la chronologie des théologiens et des œuvres théologiques. Or M. T. place Maître Roland et l'auteur de l'*Epitome* après Pierre Lombard (p. 445, 461, 312, 419). C'est certainement une erreur [2]. Les ouvrages de Roland et l'*Epitome* sont antérieurs à la *Summa sententiarum* de Lombard. Dès lors, M. T. pourra supprimer la note suivante de la page 456 : « Le contemporain de Pierre Lombard, Roland, apporte, en faveur de la confession, trois textes patristiques empruntés probablement non à Pierre, mais à Gratien ». Ces trois textes des *Sentences* de Roland, n'ont pas pu être empruntés par Roland à la *Summa sententiarum* de Lombard, laquelle n'existait pas encore. P. 315, Bernaldus est rangé parmi les auteurs du XIII^e^ siècle. Il appartient au XI^e^. A lire la page 442, on croirait que l'activité littéraire d'Alger est antérieure à celle d'Yves de Chartres. C'est le contraire qui est la vérité. M. T. étend beaucoup l'école d'Abélard. Il donne Gratien (p. 443) et Roland (p. 312) comme des disciples d'Abélard. Or l'influence d'Abélard sur Gratien est très vraisemblable, mais on n'en saurait donner une seule preuve. Quant à la dépendance de Roland par rapport à Abélard, c'est l'exagérer singulièrement que d'y voir celle de maître à disciple.

Ainsi donc, M. T. a dérangé l'ordre chronologique de la série Roland et l'auteur de l'*Epitome* et Pierre Lombard. Cette erreur n'étonne plus, lorsqu'on constate que M. T. a ignoré l'existence de l'Ecole théologique de Bologne, à laquelle appartient Roland et dont l'importance, depuis Gratien jusqu'à la fin du XII^e^ siècle, a été de premier ordre, surtout au point de vue de l'exégèse patristique. Le centre de ce mouvement d'études est le *Décret* de Gratien. En effet, ce livre est l'aboutissant et la synthèse des collections patristiques du haut moyen âge et ensuite, jusqu'à la fin du XII^e^ siècle, il a servi de thème aux discussions théologiques et juridiques de l'école de Bologne. Or, celle-ci a eu la plus grande influence sur la papauté depuis

1. Je veux parler du chapitre intitulé *De mediis quibus traditio divina conservatur et transmittitur* dans *Theologiae dogmaticae compendium*, t. I, p. 152 et suiv. (Innsbruck, 1900).

2. H. DENIFLE, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, I, p. 611.

Alexandre III jusqu'à Innocent III. Pour étudier cette école, on a les éditions critiques du *Décret* par Richter et surtout par Friedberg, et les *Summae Decreti*. Plusieurs de celles-ci ont été publiées : ainsi, celles de Paucapalea, de Roland, de Rufin et d'Etienne de Tournai. D'autres sont manuscrites, mais ont été signalées et étudiées : ainsi la *Summa Parisiensis* et la *Summa Coloniensis*, intéressantes parce qu'elles nous montrent la combinaison des enseignements de Bologne et de Paris, la *Summa* d'Omnebene, celles d'Hugguccio de Pise et de Jean de Faenza, la *Summa Lipsiensis*, enfin les *Sentences* de Gandulph de Bologne. De ces dernières, il y avait trois manuscrits à la Bibliothèque de Turin. Malheureusement ils ont disparu dans l'incendie du début de l'année dernière. Des *Sentences* de Gandulph, il ne reste qu'un extrait, dans un manuscrit de Bamberg.

On sait que le *Décret* de Gratien touche à un grand nombre de questions théologiques et à six sacrements. Pour ce motif, toute cette littérature de Bologne a sa place marquée dans une *Histoire de la théologie positive*, non pas que tous ces matériaux soient encore utilisés mais il fallait en mentionner l'existence.

Or, M. T. en est encore à citer l'édition du *Décret* de... 1582[1], celle-là même qui est reproduite dans Migne, moins les gloses. C'est dire que M. T. ignore tout le travail critique moderne sur le *Décret*. Il n'y a pas d'autre cause aux nombreuses méprises de M. T. lorsqu'il parle de Gratien, et à ce fait que les vraies sources du *Décret* lui sont *entièrement* inconnues. Pour s'en convaincre, il suffira au lecteur de comparer le texte, le commentaire et l'introduction du *Décret* dans l'édition de Friedberg avec l'exposé de l'*Histoire de la théologie positive*. M. T. parle très souvent des sources de Gratien sans avoir le moindre soupçon du problème, ni des solutions qu'il comporte. L'attitude de M. T. est d'ailleurs la même toutes les fois qu'il s'agit de la critique des sources ; par exemple, pour les ouvrages de Hugues, le *Sic et Non* d'Abélard, les *Sentences* de Lombard et la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. Les problèmes délicats soulevés par ces ouvrages, au point de vue des sources, sont résolus souverainement en quelques lignes, parce que l'auteur ne connaît pas les collections canoniques du moyen âge : lacune qui avait déjà été constatée dans le premier compte-rendu. Voici un exemple. On a vu plus haut combien M. T. a été malheureux en se servant du texte de saint Jérôme relatif au pouvoir des clés. Tout n'est pourtant pas dit sur ce texte. A lire M. T., on croirait qu'Abélard a été seul à s'en réclamer. Rien ne serait plus inexact. Voici quelques autres références que j'ai rencontrées sans les chercher. Ce texte a été mis en circulation par Anselme de Lucques, dans sa *Collectio canonum* inédite au livre VII[e] sous le titre : « Qualiter episcopi et presbyteri ligare et solvere debeant[2]. » Cf. Bibl. Nat. *lat.* 12450, fol. 235 r. Bernold a emprunté ce texte à Anselme de Lucques. Le texte reparaît dans la Panormie (V, 85) d'Yves de Chartres, dans les Sentences inédites d'Anselme de Laon (Bibl. Nat. *lat.* 16528, p. 151) et dans le manuscrit B IV 29 (f° 137 v) de la bibliothèque royale de Bamberg, qui contient les *Flores sententiarum* de Gaudulph de Bologne. En cherchant on trouverait vite d'autres citations. Ainsi donc, M. T. nous donne une attestation sur cinq.

1. Il en est bien ainsi, puisque M. T. ne tient aucun compte des notes de Richter reproduites dans Migne.

2. BERNOLD, *De presbyteris*, dans *M. G. Libelli de lite pontificum et imperatorum*, t. II, p. 145, Hannover, 18

Cet exemple pris au hasard est caractéristique de l'*Histoire de la théologie positive*. Que vaut une référence prise sur le tas et mal comprise? Je rappelle que M. T. ne cite ni la collection d'Anselme de Lucques ni la *Panormie*. Il n'a rien à dire des études de M. Paul Fournier sur les collections canoniques.

Pour ce qui est de la connaissance des textes patristiques au moyen âge, M. T. part de ce principe que les connaissances positives étaient plus répandues au XIII^e^ siècle qu'au XII^e^ [1]. C'est là une erreur qu'on est très étonné de trouver dans une *Histoire de la théologie positive* et qui suffirait à fausser tout l'exposé de M. T. La supériorité du XII^e^ siècle sur le XIII^e^, en fait d'érudition patristique, est parfaitement établie par l'histoire littéraire. Le prétendu progrès continu du XII^e^ siècle au XIII^e^ est une conjecture facile, mais qui tombe complètement à faux.

Dans le premier compte rendu, j'avais exprimé le regret que M. T. n'eût pas donné la référence de certains textes, et par exemple de la *Praefatio Nicaeni concilii*. M. T. me répond dans la Préface que « *préoccupé d'instruire le lecteur plutôt que de l'éblouir*, il a omis volontairement les références et les renseignements qui ne lui paraissaient pas conduire au but visé. Il a dit, par exemple, que certains textes cités par Enée de Paris étaient apocryphes, sans s'étendre sur l'origine de ces apocryphes ». La question n'est pas de s'étendre sur l'origine de ces apocryphes, mais de donner la référence de ces textes, afin que le lecteur puisse les lire s'il en a envie. Il s'agit ici d'une critique qui atteint non pas quelques textes isolés, mais la presque totalité des citations patristiques de M. T.; c'est dans son livre l'absence de toute identification des textes [2].

Voici un exemple. P. 475, on lit, à propos du *Contra errores Graecorum* de saint Thomas : « On ne trouve dans ce livre que des extraits de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Maxime, de saint Jean Chrysostome et surtout de saint Cyrille d'Alexandrie. Malheureusement le Docteur angélique ne sut pas se mettre en garde contre l'apocryphe. Aucun des noms qu'il cita sous le nom de l'évêque de Jérusalem, de l'évêque d'Alexandrie et de saint Maxime n'était antérieur au XII^e^ siècle ». Et on nous renvoie en note au *Contra errores Graecorum, 32, vers la fin*. Cette référence est absolument insuffisante. Le lecteur en attend une autre : à savoir, l'indication du texte complet auquel saint Thomas a emprunté ces extraits. Cette indi-

1. Il écrit p. 373 : « Bien que venu quatre-vingts ans avant saint Thomas, Hugues Ethérien le dépasse par l'étendue et la sûreté de ses informations ».

2. Et qu'on le remarque bien, il ne s'agit pas ici d'exigences théoriques dont on ne tient aucun compte dans la pratique. Il s'agit des premières obligations de l'historien. Pour sortir de ces abstractions, voici un exemple. Les *Monumenta Germaniae* contiennent trois volumes intitulés *Libelli de lite imperatorum et pontificum*. La plupart de ces textes sont des traités théologiques relatifs au conflit de la papauté et des empereurs d'Allemagne au XI^e^ et au XII^e^ siècles. A ce titre, ils contiennent beaucoup de citations patristiques. Il n'en est pas une seule qui ne soit identifiée par une référence aux œuvres complètes de l'auteur cité. De plus, à la fin des volumes, une table donne le relevé des citations par noms d'auteurs et d'ouvrages. Ces tables, imprimées en petits caractères et sur deux colonnes du format in-2, remplissent, pour les trois volumes, 35 pages. Or les *Monumenta Germaniae* constituent une collection exclusivement historique. Les éditeurs pouvaient donc se désintéresser de l'argument patristique; ils ne l'ont pas fait, en vertu de ce principe qu'on ne saurait éditer ou mentionner des textes sans les identifier. On ne demandera pas à M. T. de faire un pareil tableau, mais chaque texte doit être identifié; et je m'étonne que M. T. n'ait pas compris, sur ce point, le premier compte rendu. Qu'on ne dise pas que ces identifications prendraient trop de place : pour renvoyer à la *Patrologie* de Migne, il faut, au maximum, huit lettres ou chiffres.

cation n'étant pas donnée, le lecteur se trouve en présence d'un texte qui se dérobe et qui véritablement joue à cache-cache. Or, encore une fois, la quasi-totalité des textes cités par M. T. sont dans ce cas; ils ne sont pas identifiés; on ne sait où les trouver. C'est là un état de choses complètement opposé aux règles de la méthode historique; à cet égard, l'*Histoire de la théologie positive* est un livre à moitié fait.

Aux lacunes déjà indiquées dans l'indication et la connaissance des sources, il faut ajouter l'absence complète de la bibliographie. A qui persuadera-t-on que M. T. n'avait rien à prendre dans les œuvres des théologiens des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, et dans celles des modernes historiens des dogmes? Parlons de ces derniers.

M. T. a négligé de s'expliquer sur la manière dont il comprend l'*Histoire de la théologie positive*. Jusqu'ici on admettait que l'histoire de la théologie commence à l'endroit où finit l'histoire des dogmes. En effet, tant qu'une vérité religieuse est en voie de développement et n'a pas encore reçu la forme définie et arrêtée d'un dogme, elle appartient à l'histoire des dogmes. Les destinées ultérieures de la vérité religieuse, lorsqu'elle est devenue dogme, intéressent uniquement l'historien de la théologie. Ces définitions étant rappelées, comment comprendre une histoire de la théologie positive qui va des origines au concile de Trente? Elle empiétera forcément sur l'histoire des dogmes et sur celle de la théologie; elle sera nécessairement tributaire de l'histoire des dogmes, car celle-ci n'a pas seulement pour objet de retracer le développement dogmatique; elle indique aussi pour chaque époque les arguments *scripturaires et patristiques* qui ont commandé le développement.

De là deux conséquences : 1° M. T. avait beaucoup à prendre dans les historiens du dogme, car il se proposait uniquement de développer des considérations dont ceux-ci donnent les premiers éléments; 2° sous une apparence d'unité, l'exposé de M. T. comprend, pour chaque dogme, deux parties d'une portée et d'un intérêt très différents : la période où la théologie positive contribue à l'élaboration dogmatique, et celle où la théologie positive justifie le dogme. Ce sont là deux moments qu'il y aurait peut-être intérêt à distinguer.

En voilà assez, je pense, pour justifier mon premier compte rendu. M. T. a écrit dans sa préface qu'il ne tient pas « à faire étalage de son érudition ». Le sentiment était louable, mais plus d'un trouvera que l'auteur de l'*Histoire de la théologie positive* a poussé, cette fois, la modestie un peu trop loin... Il nous dit aussi qu'il a « manœuvré avec Hardouin et avec Migne »; ce sont là en effet d'excellents guides dans l'ancienne littérature ecclésiastique; mais il ne faudrait pas les rendre responsables des déconvenues de M. T. Si la « manœuvre » n'a pas mieux réussi, ce n'est pas la faute d'Hardouin ni celle de Migne.

Louis SALTET.

FIN DE CONTROVERSES

M. Sertillanges nous a adressé une lettre en date du 17 août, en réponse à la réplique de notre collaborateur, M. Franon. Si nous n'insérons pas les observations, parfaitement courtoises d'ailleurs, de notre distingué collègue de l'Institut catholique de Paris, M. Sertillanges, c'est que depuis le 17 août un fait nouveau s'est produit, qui nous semble avoir clos la controverse, en ce qui le concerne. C'est la lettre de M. Sertillanges à S. E. le Cardinal Richard, archevêque de Paris, 24 novembre 1905, par laquelle il se retire de la discussion, en désavouant sans restriction aucune ce qui, dans les écrits en cause, a pu paraître inexact ou imprudent.

Cette lettre fait le plus grand honneur à M. Sertillanges, et nous l'en félicitons avec notre plus respectueuse sympathie.

De son côté, M. Le Roy nous a adressé un article en réponse à celui de notre collaborateur M. de Grandmaison sur la question « Qu'est-ce qu'un dogme? » Après entente avec nos collaborateurs et nos amis, nous avons exprimé à M. Le Roy que nous le publierions son article que si nous étions mis en demeure au nom de la loi. Nous estimons, en effet, que les nouveaux développements de M. Le Roy n'intéressent que son attitude personnelle, et que les théologiens qui, dans la *Revue biblique*, dans les *Études*, dans l'*Ami du clergé*, dans la *Revue du clergé français*, etc., ont répondu à la question posée, ont suffisamment énoncé la doctrine commune et sûre : M. Le Roy ne semblait pas au début avoir souhaité autre chose. A cette fin de non recevoir, M. Le Roy oppose le droit qu'il tient de la loi, et il nous écrit :

« ... En ne m'adressant jusqu'ici qu'à la bienveillance et à l'esprit de justice du *Bulletin*, je n'en réclamais pas moins au fond l'exercice d'un droit positif, tout à fait incontestable en l'espèce.

« Aujourd'hui donc je ne vois aucune difficulté pour ma part à employer des formes de langage dont je ne m'étais abstenu que par déférence et parce que je les croyais inutiles. En conséquence je prie la Direction du *Bulletin* et, suivant la formule consacrée, je la requiers au besoin d'insérer dans son prochain numéro ma réponse au P. de Grandmaison sur la question *Qu'est-ce qu'un dogme?* »

Nous publierons donc dans notre prochain numéro, la réponse de M. Le Roy et une réplique de M. de Grandmaison. Mais par cette publication, nous entendons, en ce qui concerne le *Bulletin*, que cette controverse soit close.

INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE. — ANNÉE 1905-1906

Vingt-neuvième année.

THÉOLOGIE

Introduction à la théologie. — M. le chanoine MAISONNEUVE, docteur en théologie, doyen, traitera des fondements de la Morale surnaturelle, les mercredi et vendredi, à deux heures.

Écriture sainte et langues sémitiques. — M. DESNOYERS, licencié en théologie, étudiera les textes relatifs à l'histoire des royaumes de Juda et d'Israël à partir du schisme, les lundi et jeudi à dix heures et demie, et fera son cours d'hébreu, le mercredi, à huit heures.

Théologie positive. — M. PORTALIÉ, docteur en théologie, traitera des Canons dogmatiques du Concile de Trente, les vendredi et samedi, à huit heures.

Théologie scolastique. — M. HOURCADE, docteur en théologie, traitera de la Trinité et de la Création, les lundi, mardi et jeudi, à huit heures.

Histoire ecclésiastique. — M. SALTET, docteur en théologie, fera l'histoire des Universités au moyen âge, les mardi et vendredi, à dix heures et demie.

Philosophie scolastique. — M. le chanoine SENDERENS, docteur ès sciences, docteur en philosophie, étudiera la doctrine de la Création, le mercredi, à dix heures et demie.

M. MICHELET, docteur en théologie, traitera de la Morale évolutionniste, le mardi, à neuf heures.

Droit. — M. CROUZIL, docteur en droit canonique, docteur en droit civil, traitera, le vendredi, des Évêques en droit canonique, et, le lundi, de la Législation française de l'enseignement primaire, à quatre heures.

Philosophie. — M. SAMOUILLAN, docteur ès lettres, expliquera les Auteurs du Programme, le lundi, à huit heures.

M. BAYLAC, licencié en philosophie, étudiera l'Agnosticisme contemporain, le lundi, à deux heures; et expliquera le traité de l'*Ame* d'Aristote, le samedi, à deux heures.

Histoire. — Mgr BATIFFOL, docteur ès lettres, traitera des Origines ecclésiastiques, le samedi, à dix heures et demie.

M. SALTET, licencié ès lettres, dirigera des Exercices pratiques de critique et de paléographie, le mercredi, à cinq heures.

LETTRES (cours de Licence).

Littérature grecque. — M. le chanoine VALENTIN, docteur ès lettres, doyen, les lundi, jeudi et samedi, à huit heures.

Littérature latine. — M. le chanoine DEGERT, docteur ès lettres, les mercredi, jeudi et vendredi, à dix heures et demie.

Littérature française. — M. ARNAUD, docteur ès lettres, les lundi et mardi, à cinq heures.

Cours complémentaires. — M. CALVET, agrégé des lettres, langue française, les jeudi, vendredi et samedi, à dix heures et demie.

M. DUFRÉCHOU, licencié ès lettres, langues anciennes, les lundi, mardi et mercredi, à neuf heures.

M. DE SUPLICY, langues vivantes, les mardi et vendredi, à six heures.

SCIENCES (cours de Licence).

Analyse. — M. le chanoine THOMAS, licencié ès sciences, les lundi, mercredi, vendredi et samedi, à dix heures; le jeudi, à huit heures.

Mécanique et algèbre. — M. le chanoine DOMEC, licencié ès sciences, le vendredi, à dix heures; les lundi, mardi, mercredi et vendredi, à cinq heures.

Physique générale. — M. CARRIÈRE, docteur ès sciences, les mardi, mercredi et jeudi, à dix heures; le samedi, à deux heures.

Chimie générale. — M. le chanoine SENDERENS, docteur ès sciences, directeur des études, le lundi, à dix heures et à deux heures; le jeudi, à neuf heures.

TABLE DES MATIÈRES

BATIFFOL (Mgr P.). — Pour l'histoire des dogmes 151
— — Où en est la question des *Tractatus Origenis*. 307
BLONDEL (M.). — De la valeur historique du dogme ..... 61 et 128
CALVET (J.). — Une théorie récente sur les *Pensées* de Pascal 174
DEGERT (A.). — La plus ancienne mosaïque chrétienne de la Gaule, d'après un document inédit 3
— — Les origines de la Réforme 95
FRANON (E.). — Deux morales naturalistes 101
— — Un scolastique anti-intellectualiste ..... 165 et 255
GRANDMAISON (L. de). — Qu'est-ce qu'un dogme? 187
HACKSPILL (L.). — L'inspiration scripturaire 41
HOURCADE (R.). — Autour du problème eucharistique 267
LABERTHONNIÈRE. — Lettres à la rédaction ..... 129 et 245
MAISONNEUVE (L.). — La doctrine du R. P. Guillermin sur la grâce. 16
SALTET (L.). — Textes de Luther, à propos du livre du R. P. Denifle 31
— La théologie d'Amphiloque 120
— La formation de la légende des papes Libère et Félix. 222
— Une histoire de la théologie positive 324
SERTILLANGES. — Réponse à M. Franon 248

SOUTENANCES DE THÈSES

POUJOL. — L'attrition 292
RIVIÈRE. — Histoire de la doctrine de la Rédemption 237
Thèses diverses 297

NOTES ET CRITIQUES

BAUDRILLART. — *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme* 85
BAUDRILLART. — *Quatre cents ans de Concordat* 302
BELLAMY. — *Théologie catholique au XIXe siècle* 146
BERTRAND. — *Correspondance de M. Tronson* 89
BOUTARD. — *Lamennais, sa vie et ses doctrines* 183
BRUNETIÈRE. — *L'Utilisation du Positivisme* 36
CAPPELLI. — *Lexicon Abbreviaturarum* 144
CHÉNON. — *Les rapports de l'Église et de l'État du Ier au XXe siècle.* 301

Corpus Scriptorum christianorum orientalium 140
Crampon. — *La Sainte Bible* 259
Delattre. — *Autour de la question biblique* 39
Désers. — *Les Sacrements* 141
Desjardins. — *Catholicisme et critique* 184
Dictionnaire de théologie catholique 180
Fabre. — *La Pensée chrétienne* 265
Franciscaines (*Études*) 181
Gasquet. — *A life of pope St Gregory the Great* 261
Gondal. — *Au temps des Apôtres* 91
Goyau. — *L'Allemagne religieuse : Le Catholicisme* 262
Hulst (d'). — *Lettres de direction* 178
Kirsch. — *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* 88
Labeyrie. — *La science de la foi* 142
Labourt. — *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* 139
Lapparent (de). — *Science et apologétique* 303
Laveille. — *Jean-Marie de La Mennais* 183
Leclercq. — *L'Afrique chrétienne* 266
Lepin. — *Jésus, Messie et Fils de Dieu* 259
Lestrade. — *Les Huguenots dans le diocèse de Rieux* 305
Many. — *Prælectiones de sacra ordinatione* 264
Noort (Van). — *Manuel de théologie* 300
Pargoire. — *L'Église byzantine de 527 à 847* 262
Pautigny. — *Apologies de saint Justin* 86
Pensée chrétienne (Collection de la) 91
Périer. — *Nouvelle Grammaire arabe* 141
Profumo. — *Le fonti ed i tempi dello Incendio Neroniano* 305
Puech. — *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien* 260
Rose. — *Évangiles synoptiques. — Les Actes des Apôtres* 148
Sangnier. — *L'Esprit démocratique* 145
Science et Religion (Collection) 144
Semeria. — *La messa nella sua storia e nei suoi simboli* 180
Sertillanges. — *Les sources de la croyance en Dieu* 90
Timothée. — *Theologia moralis universa* 186
Tourville (de). — *Piété confiante* 178
Ubald. — *Les opuscules de saint François d'Assise* 261
Vacandard. — *Études de critique et d'histoire religieuse* 149
Veuillot (F.). — *Prédicateurs de la scène* 143
Villien. — *L'abbé Eusèbe Renaudot* 145

Le Gérant : V. Lecoffre.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Messe du Saint-Esprit. — La rentrée de l'Institut a eu pour prélude la retraite, qui fut prêchée aux soixante-deux étudiants ecclésiastiques du Séminaire par un de nos maîtres les plus vénérés, M. MONNIER, de la Compagnie de Saint-Sulpice, ancien supérieur du Séminaire de l'Institut catholique de Paris. La messe du Saint-Esprit fut célébrée le jeudi 3 novembre par Mgr le RECTEUR, en présence des professeurs et des étudiants. Mgr le RECTEUR, dans l'allocution d'usage (elle a été publiée par la *Revue du clergé français*, du 15 février 1905), s'inspira des événements récents pour en tirer une pressante exhortation à la culture des sciences sacrées.

Je ne vous répéterai pas ce que tous ici nous faisons profession et n'avons pas scrupule de répéter partout et sans cesse au clergé, au jeune clergé surtout, dont la formation nous incombe, c'est à savoir que la propagation et la préservation de la foi en France n'est pas tant une question d'œuvres qu'une question d'idées, et que le vrai terrain où se décide l'avenir religieux de notre pays est le terrain de la doctrine.

On en veut à tous nos droits; mais celui que l'on vise avec plus d'insistance, parce que l'on sait bien qu'il est le plus organique, c'est notre droit d'affirmer. Droit divin, que nous tenons du fait de la révélation; droit humain aussi, que nous tenons de la valeur des principes qui sont ceux de toute conscience réfléchie et de toute conscience religieuse; droit humain et divin tout ensemble que nous tenons de la tradition et de l'expérience près de vingt fois séculaire qui a continué l'Évangile jusqu'à nous; voilà, Messieurs, ce qui est nôtre, et ce que nous avons à affirmer. Nous trahirions le ministère qui nous en fut confié, si ce ministère cessait d'être le ministère de la parole, *ministerium verbi quod accepi a Domino Jesu, testificari evangelium gratiæ Dei*; si, rassurés de savoir qu'il y eut jadis de grands écrivains chrétiens et qu'on les peut retrouver dans la catacombe des vieux livres, nous consentions à être un clergé aphasique, incapable d'affronter les discussions dont ce devrait être notre honneur que d'y prendre part et de n'y pas être confondu, *non confundetur cum loquetur inimicis suis in porta.*

Ah! certes, Messieurs, bénissons Dieu qui suscite toujours à notre droit d'affirmer des défenseurs dans les rangs même des fidèles de notre Église. La consolation d'un temps comme le nôtre est que des voix écoutées, des voix courageuses s'élèvent pour rendre témoignage à la vérité. Mais nous voudrions, Messieurs, que le clergé de France comptât beaucoup de voix aussi écoutées et aussi courageuses, et nous nous attristons de songer que ces voix sont trop rares.

D'autre part, nous constatons que, atteints par les coups que vous savez, chaque jour se ferment des asiles, non seulement de prière et de perfection, mais aussi de travail, où se formaient naguère encore nos meilleurs prédicateurs et nos meilleurs théologiens. Qui dira l'affaiblissement qu'en ressent le clergé de France dans son action auprès des fidèles? Nous avions espéré que nos Grands Séminaires seraient épargnés et que, dans le naufrage des Congrégations, le clergé de France garderait du moins cette vieille école dont un de ses meilleurs disciples avait pu dire, dès le dix-septième siècle, ce mot passé parmi nous en proverbe, qu'il ne connaissait rien de plus vénérable. Vous savez comment cet espoir vient d'être douloureusement déçu.

Ils s'en iront donc ceux-ci après tant d'autres; nous reverrons, nous revoyons le spectacle décrit par Tacite, en ces trois mots poignants, *exiliis plenum mare* : la mer se couvrira de nos amis et de nos meilleurs maîtres proscrits. Mais nous, Messieurs, sentirons-nous enfin la charge écrasante qui retombe désormais sur nous, d'être éducateurs, prédicateurs, théologiens, et ce que le dix-septième siècle saluait du nom de « prêtres du clergé »? Et, puisque pour nous amoindrir on nous restitue le monopole de tous nos devoirs, prendrons-nous conscience que le travail n'est plus une espèce de la charité, mais une obligation redoutable que personne ne nous aidera plus à acquitter?

***

Séance publique de rentrée. — La séance publique de rentrée a eu lieu le mercredi 9 novembre dans l'*aula maxima* de l'Institut, en présence d'un public nombreux d'ecclésiastiques et de membres de la société toulousaine catholique. Mgr Germain, archevêque de Toulouse, présidait, ayant à ses côtés NN. SS. les évêques de Pamiers, de Montauban, de Rodez, de Tarbes, de Carcassonne, les représentants de NN. SS. d'Auch, d'Albi, de Périgueux, de Tulle, d'Agen. On a lu dans le *Bulletin* les discours qui furent prononcés par Mgr Enard, évêque de Cahors, et par M. le chanoine Maisonneuve. Mgr le Recteur assistait à la séance, mais ne prit point la parole, ayant cédé son tour à M. Maisonneuve pour l'éloge du regretté P. Guillermin. Un troisième orateur fut entendu, M. Calvet, qui parla sur les méthodes positives dans l'enseignement littéraire, et dont le rapport fut vivement applaudi. Mgr l'archevêque de Toulouse prononça, avant de lever la séance, quelques paroles pour remercier l'assistance, encourager l'œuvre, féliciter les maitres.

***

A la mémoire de M. Couture. — L'*Ame latine* (Toulouse), numéro d'août 1904, publie sous le titre de « Laure et Pétrarque » le texte recueilli par M. Laclavère, d'une leçon de jadis de notre cher abbé Couture. Elle est de tous points remarquable. M. Laclavère, dans une note finale, nous fait espérer qu'il retrouvera, dans les manuscrits du maitre défunt, toutes ses leçons sur la Renaissance. Nous prenons acte avec joie de cette promesse.

***

M. le chanoine Degert. — Mgr l'Archevêque d'Auch, à l'occasion de Noël, a nommé notre collègue M. Degert, chanoine honoraire de son église métropolitaine. L'Institut partage avec la *Revue de Gascogne* cet honneur, mais il n'y est pas pour cela moins sensible, et il prie Mgr l'Archevêque d'Auch d'agréer, avec ses remerciements, l'expression du plaisir qu'il éprouve à voir récompensé un aussi vaillant et distingué travailleur.

***

Thèse de doctorat es lettres. — La réputation des prédicateurs français du XVIII[e] siècle, nous parlons des meilleurs, n'a guère survécu à la génération qui les avait entendus. S'il en est qui, plus tard, ont échappé à l'oubli, c'est pour des faits étrangers à leur prédication. Dans ses *Etudes sur le XVIII[e] siècle*, Villemain a plusieurs chapitres sur l'éloquence politique et l'éloquence judiciaire, pas un mot sur les prédicateurs. Ni dans ses *Etudes critiques*, ni dans son *Manuel de l'histoire de la littérature française*, M. Brunetière ne s'est occupé de l'éloquence de la chaire après Massillon.

Est-ce donc vrai que « Massillon a jeté au vent du siècle les derniers sons de l'éloquence chrétienne »? Parmi les orateurs chrétiens de cette époque, n'y en a-t-il pas qui ont été injustement méconnus et oubliés?

M. l'abbé Candel a voulu répondre à cette question dans l'ouvrage qu'ont déjà si bien apprécié les amis des fortes études littéraires et qui a obtenu un brillant succès, comme thèse de doctorat es lettres, devant la Faculté de Montpellier : *Les prédicateurs français dans la première moitié du XVIII siècle* (Toulouse, 1904).

Nous avons été heureux de constater en lisant ce travail que ce n'est pas là une de ces plaidoieries dont les conclusions sont préparées d'avance pour le besoin d'une cause. La thèse du distingué docteur est une œuvre impartiale, une œuvre d'érudit, consciencieuse jusqu'au scrupule, où « le document » occupe une large place. En tête du volume, plus de vingt pages de références bibliographiques, et au bas de la plupart des pages, une moisson de notes de toute provenance, prouvent que l'érudit n'a négligé aucun détail, s'est renseigné patiemment sur tout ce qui touchait de près ou de loin à son sujet, n'a pas hésité à contrôler l'exactitude d'une date, a donné sur certains prédicateurs des précisions biographiques nécessaires pour les mieux juger. Ordre, clarté et art dans la mise en œuvre : les lecteurs les plus sévères ne nous accuseront pas d'exagération, si nous affirmons que ces trois qualités éminemment françaises ne sont pas le moindre mérite de la thèse de l'abbé Candel.

Ordre et clarté dans la division de son vaste sujet. Aussi parcourons-nous sans fatigue ces longues galeries où, en prêtant l'oreille aux explications d'un guide à l'esprit délié, nous passons en revue les prédicateurs oratoriens, depuis ceux de la grande époque jusqu'à ceux de la décadence; les religieux, constitutionnaires et appelants; les prédicateurs d'occasion, évêques ou académiciens; les prédicateurs sans vocation, à l'adresse de qui les mordantes ironies des *Lettres persanes* ne furent pas toujours des sévérités injustes; les prédicateurs jésuites depuis les PP. Ségaud et Périssault jusqu'au P. de Neuville, dont le talent fut incontestable et qui eut son heure de célébrité. En parcourant ces multiples galeries de portraits, nous avons été frappé de l'intensité de vie et de la variété que l'abbé Candel a su mettre dans ses tableaux. Voilà pourquoi son œuvre qui aurait pu si facilement devenir monotone n'a, dans aucune de ses pages, ce soporifique défaut.

Ordre et clarté dans l'exposition de « la manière » ou des diverses manières de chaque prédicateur. Afin d'éviter en pareille matière le vague et l'imprécis des généralités qui ne contentent pas l'esprit, et ces impressions subjectives qui ne sauraient tenir lieu d'une appréciation sérieusement motivée, notre auteur a eu soin d'apporter des textes abondants et bien choisis, empruntés aux divers sermons des prédicateurs; il les a apportés « dans la pensée qu'il est intéressant et profitable de connaître les orateurs autrement que sur la foi d'autrui et que l'on gagne et l'on s'instruit en leur intimité, » dans la pensée aussi que c'est là le seul moyen de juger avec intelligence et en toute connaissance de cause.

A propos de ces textes se révèle l'art du critique, d'un critique affiné qui a horreur des formules banales, qui doit être difficile pour lui-même, quand il compose, et qui est rompu au métier de correcteur. Joubert a défini la critique : « L'exercice méthodique du discernement. » Pour discerner, il faut voir clair; pour séparer de l'excellence du fond les vices de la forme, et de l'excellence de la forme les vices du fond; pour marquer le point exact où commence le mauvais goût et où l'éloquence dégénère en rhétorique déclamatoire. Pour caractériser clairement l'évolution de la prédication, soit dans les sujets traités, soit dans le style, il faut

avoir soi-même un esprit perspicace et un bon goût naturel développé par une intelligente culture. Afin de donner une idée de la dextérité critique de l'abbé Candel, citons l'*Introduction* où est décrit avec un sens exquis des nuances l'état où Massillon trouva et laissa l'éloquence de la chaire, l'étude sur les Terrasson, la discussion sur les qualités et les défauts du P. de Neuville, discussion littéraire qui rappelle les bonnes pages des *Causeries du lundi*.

Au critique, qui a mis en lumière les qualités et les défauts des prédicateurs, se sont joints le théologien et l'historien ; le théologien, avec discrétion, sans étalage de scolastique, a relevé, sur le dogme et la morale, à propos des subtiles doctrines jansénistes, les points contraires au vrai enseignement de l'Eglise ; l'historien, à l'occasion des textes qu'il place sous nos yeux, a retracé les mœurs de la Régence, les âpres querelles entre « bullistes et appelants, » les fréquentes interventions du Parlement et du Roi en ces déplorables luttes, les scènes étranges des convulsionnaires, le zèle janséniste immodéré qui valut à plusieurs prédicateurs des années d'emprisonnement au donjon de Vincennes.

Parlerons-nous du fin satirique qui a mis le *condimentum salis*, sel d'excellente qualité, dans le chapitre où il fait connaître les prédicateurs sans vocation, abbés au petit collet, habitués des ruelles, comédiens de la chaire, dont la principale préoccupation était de conquérir un bénéfice et la faveur des dames?

L'abbé Candel a péremptoirement prouvé que beaucoup de prédicateurs français de la première moitié du XVIII[e] siècle n'avaient pas mérité d'être oubliés. De fait, ils l'ont été, malgré de vifs succès du moment. Pourquoi? Est-ce à cause de leur langue, cette langue sans vigoureux relief du XVIII[e] siècle, qui fut incapable d'exprimer la grande poésie et la grande éloquence? Est-ce parce qu'ils se sont figés dans la morale, une morale où l'on ne trouve ni la profonde psychologie de Bourdaloue, ni les délicates analyses de Massillon, et qu'ils se sont trop désintéressés de ces belles expositions dogmatiques qui auraient forcé le respect des « libertins »?

Est-ce parce que, parmi eux, à une époque où l'apologétique était si nécessaire, n'a surgi aucun apologiste de marque? Ils ne surent pas renouveler leur arsenal de combat et rajeunir leur tactique. Aux ennemis, ils n'opposaient que des arguments surannés, semblables aux traits impuissants dont parle le poète latin. Aucune voix puissante, dit Lacordaire, ne répondit aux gémissements du Christ outragé. Aucun apologiste ne comprit bien l'évolution de l'adversaire et n'usa des armes de circonstance qu'exigeait la nouvelle lutte. On croyait avoir sauvé l'Eglise, quand on s'était battu à coups de syllogismes contre Jansénius et Quesnel.

Par son travail d'érudit, de critique et d'écrivain, l'abbé Candel fait honneur à l'Institut catholique de Toulouse où s'est achevée sa formation littéraire, et au petit séminaire où il est professeur et qui a fêté sa thèse avec tant de joie et de fierté.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Mgr Balaïn, archevêque d'Auch. — La mort de Mgr Balaïn fait un vide de plus dans l'épiscopat du Sud-Ouest et dans le conseil de nos Évêques protecteurs : ce vide sera pour notre œuvre particulièrement sensible. L'Institut avait appris, depuis 1896, à vénérer en Monseigneur d'Auch un ami très sûr, très généreux, très délicatement dévoué. On savait le prix de sa parole, l'indépendance tranquille de ses jugements, et ce sens de la règle et de la dignité qui doit présider à toute œuvre ecclésiastique, et qu'il lui suffisait parfois d'un mot pour rappeler et pour maintenir. On se rappelait alors qu'il n'avait pas eu sans raison toute la confiance du Cardinal Guibert, de vénérée et grande mémoire, qu'il appartenait à la même famille religieuse, et que c'était le même esprit ecclésiastique, la même haute conscience épiscopale qui, dans des destinées différentes, animait ces deux hommes d'Église. La mort de Mgr Balaïn est un deuil que les circonstances politiques rendent plus douloureux à ce grand diocèse d'Auch où nous comptons tant d'amis : nous nous unissons à leur épreuve et à leurs prières.

M. le chanoine Maisonneuve, doyen de la faculté de théologie, et M. le chanoine Degert, ont représenté l'Institut catholique aux obsèques de Mgr l'archevêque d'Auch.

***

Mgr Cœuret-Varin, évêque d'Agen. — Mgr Cœuret-Varin, depuis vingt ans qu'il était évêque d'Agen, n'avait cessé d'être pour notre Institut un protecteur actif et généreux. Il représentait dans le conseil des Évêques, avec Mgr de Périgueux, la province de Bordeaux. En ces dernières années, l'état de sa santé l'avait empêché de venir à Toulouse prendre part aux délibérations du conseil : la dernière fois qu'il y avait paru date de 1898 et du temps du Cardinal Mathieu, auquel l'attachaient des liens d'une vive sympathie. Mais la fidélité de Mgr Cœuret-Varin pour l'œuvre de Toulouse ne s'était pas relâchée : il s'appliquait à lui faire une part dans les examens des élèves de son grand et de son petit séminaire d'Agen. A chaque fois qu'il nous appela ou nous reçut à Agen, comment n'être pas sensible à la cordialité et à la délicatesse de son accueil? Nous le voyons disparaître avec une sincère tristesse et le deuil de sa famille épiscopale et de son clergé est celui de l'Institut.

M. le chanoine Thomas a représenté l'Institut, à Agen, aux obsèques du regretté prélat.

***

Nouvelle année. — Le 10 janvier dernier, Mgr l'Archevêque de Toulouse, qui se trouvait avoir auprès de lui ce jour-là NN. SS. de Pa-

miers et de Carcassonne, a reçu le personnel de l'Institut venu en corps lui présenter ses hommages de nouvel an. Sa Grandeur a répondu à la courte harangue qui lui fut adressée, par quelques mots pleins de foi et d'esprit, souhaitant, au milieu des soucis de l'heure présente, que nous puissions continuer en paix cette œuvre de doctrine et d'éducation que l'Église nous confia.

Des quelques mots prononcés par Mgr le Recteur, nous citerons les lignes suivantes :

« Notre œuvre, cette œuvre de renouveau qui nous est commune à tous, car chacun y a mis de son talent et de sa peine, cette œuvre dont je ne veux m'honorer que d'une chose, qui est de l'avoir servie avec plus de foi que personne, deux traits la caractérisent, semble-t-il.

« Notre Institut a voulu être une œuvre de sympathie et de coopération. Nous sommes les seuls en France à avoir pu associer nos noms à ceux de professeurs de l'Université officielle, notre voisine, aussi bien dans des mémoires de chimie ou de physique que dans des publications historiques ou juridiques. Ceux de nos étudiants qui suivent les cours de l'Université savent, non seulement la valeur des condisciples avec qui ils s'y rencontrent, mais la bienveillance qu'ils y conquièrent, en retour du talent et de la simplicité qu'ils y apportent eux-mêmes. C'est un gain pour tous, et une preuve aussi que les esprits élevés et droits s'entendent et s'estiment sans peine, à condition de se rencontrer.

« Cette coopération s'est étendue dans une autre direction. En associant de plus près au recrutement de notre corps professoral nos divers diocèses du Sud Ouest, Aire, Albi, Bayonne, Cahors, Rodez, Tarbes, nous nous sommes trouvés inaugurer un échange, auquel les diocèses ont répondu en prenant nos meilleurs docteurs pour l'enseignement des grands séminaires. Aujourd'hui des professeurs formés par nous enseignent dans les grands séminaires d'Albi, d'Auch, de Cahors, de Bayonne, de Tarbes. Leur succès est pour une part le nôtre, et ensemble nous aimons à croire que le clergé de toute la région trouve son bénéfice dans cette mutualité scientifique.

« Le propre de toute doctrine vivante, comme de tout organisme, est de se refaire tous les jours en éliminant tous les jours les toxines et en réparant tous les jours ses tissus. Cette double fonction organique est essentiellement la nôtre. Cette année même mieux qu'en aucune autre, on a pu voir que nous disposions de quelques réactifs, et que les menaces ni les injures, les injures les plus basses, ne nous arrêtaient pas quand nous jugions nécessaire de défendre la pensée catholique contre de périlleuses séductions.

« En même temps, dans le domaine de la philosophie religieuse, de l'exégèse, de l'histoire des dogmes, du droit ecclésiastique, dans des questions fondamentales comme celles de la méthode d'immanence ou de la méthode positiviste en apologétique, comme celle des primitives institutions liturgiques, ou des origines du luthéranisme, comme celle de la théorie de l'inspiration scripturaire, de la valeur historique des dogmes, et tout de même de la propriété des édifices ecclésiastiques, nos professeurs intervenaient pour indiquer et pour justifier la doctrine qui leur paraissait la plus sûre.

« Les Toulousains sont par nature modérés et clairvoyants. Et je crois bien que, sans y prétendre, vos théologiens, Monseigneur, ont contracté ces deux bonnes qualités du terroir. Ils ont mérité ainsi d'être écoutés au delà des murs du vieux couvent qui les abrite. Ils sont les premiers confus d'entendre la répercussion de leur voix leur revenir du dehors, même de l'étranger, et de découvrir qu'en faisant modestement leur tâche quotidienne, qui est d'organiser la science sacrée, ils collaboraient à l'œuvre la plus opportune, la plus attendue, le plus importante qui se puisse faire aujourd'hui, à condition de la bien faire.

« Monseigneur, vous nous avez valu la plus douce assurance que nous pouvions souhaiter, et la meilleure de toutes les récompenses, quand vous nous avez transmis les encouragements écrits du Saint-Père. Nous ne pouvions vraiment désirer mieux que d'entendre Rome nous dire : « *Peculiaris danda laus est doctoribus vestris decurialibus theologiae tradendae, qui uti primi extitere ad denuntiandum periculum, ita postea coeperunt cum primis dare operam, ut, nova placita redarguendo, commotos ex his perturbatosque multorum spiritus sedarent...* »

***

Nos conférences d'hiver. — Les « jeudis » de l'Institut catholique ont leur clientèle d'auditeurs et d'auditrices, témoignant par leur empressement que des sujets, rangés jadis parmi les plus sévères, ont un attrait plus pressant qu'autrefois. Toulouse, réputée pour sa frivolité littéraire et son goût pour le bel esprit, sait le prix des choses de la science et de la pensée, et de plus en plus celui des préoccupations fondamentales de l'heure présente :

29 janvier : M. FÉLIX KLEIN : *Le catholicisme aux Etats-Unis.*
9 février : M. DEGERT : *Les mosaïques de N.-D. la Daurade.*
16 février : M. DE LACGER : *Le Japon religieux,*
23 février : M. CROUZIL : *Le régime de la séparation avant 1801.*
2 mars : M. CROUZIL : *Les adversaires du Concordat en 1801.*
9 mars : M. CROUZIL : *Du droit des catholiques à la propriété de leurs églises.*
23 mars : M. BRETON : *La philosophie sociale de M. Bourget.*
30 mars : M. PRAVIEL : *Le dernier des romantiques, Rostand.*
6 avril : M. BAYLAC : *L'apologétique positiviste, M. Brunetière.*

M. GONDAL (16 mars) et M. BIROT (13 avril) ont été empêchés de nous donner les conférences qu'ils nous avaient promises. Ce sera, espérons-le, partie seulement différée.

Nos cours pour les jeunes filles et les dames ont vaillamment vécu cette année 1905 leur septième année de durée. Ces cours, qui furent ouverts à la demande du Cardinal Mathieu et des curés de Toulouse inquiets de voir cette clientèle attirée par d'autres chaires, ont été faits successivement par la plupart de nos collègues et par quelques-uns de nos amis de la ville. Ils furent faits cette année par M. MAISONNEUVE, qui traita, en sept leçons, des « *grands courants de la philosophie contemporaine* », et par M. CALVET, qui donna cinq leçons sur « *Pascal et les Pensées* ». Le succès de ces deux séries fut très vif, et il a jeté un grand éclat sur notre œuvre. Nous en sommes tous reconnaissants à nos deux collègues.

Les 11, 18, 25 janvier et 1er février, notre collaborateur M. FRANON fit quatre leçons sur « *les affirmations de la conscience contemporaine* », entendez les plus récents systèmes d'éthique naturaliste, proposés par MM. Lévy-Brühl, Rauh, Cresson, Zyromski. A la suite, M. Hackspill donna quatre leçons sur l'histoire juive contemporaine de l'Evangile. Ces graves leçons trouvèrent un public éclairé pour les suivre et y applaudir.

Nous serions incomplet, si nous taisions que ces diverses conférences eurent dans la région un écho et portèrent au loin leur semence, grâce aux comptes rendus désormais si fidèles, si intelligents et si sympathiques que notre ami M. PRAVIEL donne à un grand journal de Toulouse.

***

Académie des Jeux Floraux. — Mgr l'Archevêque de Toulouse a été reçu par la vieille Académie toulousaine le 11 mai 1905, et en prenant possession du fauteuil, qui se trouve être par une heureuse rencontre celui du chancelier de l'Académie, le nouvel élu a prononcé un discours très applaudi sur « les lettres et la religion ». L'Institut unit de grand cœur ses applaudissements à ceux de l'Académie et de la Ville, en se féli-

citant de voir son chancelier présent prendre place à côté de son chancelier d'hier, S. E. le cardinal Mathieu, dans le noble collège de Clémence Isaure. Aussi bien, le 11 mai, l'Institut ne fut pas oublié. Peu d'éloges pourraient nous être plus sensibles que celui que nous adressait M. de Raymond-Cahusac, répondant au discours du récipiendaire.

« Mille exigences, dont les esprits les plus réfractaires aux nouveautés se rendent compte aujourd'hui, solliciteront le clergé de l'avenir; sa préparation lui doit des armes aussi précises que celles de l'attaque à repousser. Ainsi pensaient d'excellents chrétiens, inébranlables dans l'orthodoxie, mais préoccupés d'une part à faire à des tactiques nouvelles. Délicat problème que celui dont leurs vœux imposaient, pour ainsi dire, la solution; que de clairvoyance et de mesure, de savoir éprouvé, d'indépendance et de sûreté du jugement ne faut-il pas en présence de la diversité des idées, des directions, des systèmes, parmi les recherches passionnées et les découvertes sur lesquelles la critique ne manquera pas d'exercer ses droits! En devenant Chancelier de l'Université de Toulouse, vous trouviez la rénovation commencée, des programmes en passe de se rajeunir, des leçons en bonne main, des progrès en bonne voie; mais plus le temps marche et mieux chaque jour met en lumière soit l'importance même des résultats, soit la part qui vous revient dans le succès. C'est l'honneur de votre haute direction, Monseigneur, que la fermeté des doctrines, la supériorité des maîtres, l'autorité de l'enseignement et son orientation vigoureuse vers les sommets. C'est l'honneur de notre Compagnie que l'avoir, depuis vingt ans, compté dix des siens parmi les maîtres les plus éminents de l'Institut catholique. »

Dans la même séance académique, un savant dont le nom est bien connu, M. Cartailhac, prononçait l'éloge du prédécesseur de Mgr Germain, le regretté M. d'Hugues, de son vivant professeur à la faculté des lettres de Toulouse. Avec infiniment de charme et d'élévation, M. Cartailhac rappela que M. d'Hugues avait jadis pris parti, un peu trop vivement, contre l'enseignement supérieur des jeunes filles, et que le Ministre d'alors le lui avait fait chèrement expier... Mais donnons la parole M. Cartailhac :

« L'enseignement des jeunes filles, d'ailleurs, nous le constatons déjà, n'était pas comme on le craignait, une nouvelle boîte de Pandore. De tous côtés on a suivi l'impulsion donnée par l'Université.

« Dans le dernier numéro de la *Revue des Pyrénées* que vous venez de recevoir, vous avez lu la Chronique toulousaine; quelle nouvelle nous apportait le rédacteur, un de nos jeunes et fervents maîtres ès jeux? « Les dames se sont mises terriblement à suivre les cours publics. On les y encourage et il fait beau voir la persévérance et l'enthousiasme avec lequel elles ont suivi, ces deux derniers mois, le cours de philosophie. Elles sont accourues régulièrement entendre parler d'Auguste Comte, de Schopenhauer, d'Herbert Spencer et de Nietzsche. » Le rédacteur ajoute en trois lignes l'éloge du professeur que je n'ai plus besoin de vous nommer. Il termine l'alinéa par ces mots : « Il sait donner mieux que personne à l'auditeur cette joie précieuse, la conviction d'avoir compris. »

« Messieurs, ne confondons pas! La maison où se font ces cours, vous la connaissez. Elle est sous une très haute direction qui s'appuie sur les plus anciennes traditions et qui estime ne pouvoir recevoir de personne au monde des leçons de sagesse et de prudence. M. d'Hugues, s'il avait pénétré dans la salle de conférences où « un Christ fait vis-à-vis au rouge portrait du Cardinal Desprez », maintiendrait-il ses rudes propos sur les « femmes imbibées de philosophie »? Son esprit conservateur serait rassuré en voyant donner par une autorité chère à son cœur l'enseignement qui lui semblait si dangereux. »

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Mgr Delannoy, évêque d'Aire. — Un nouveau deuil vient nous frapper dans la personne vénérée de Mgr l'évêque d'Aire et faire un nouveau vide, le quatrième, dans le conseil de nos évêques protecteurs! Mgr DELANNOY laisse à ses diocésains le souvenir d'un saint évêque, dont le désintéressement, la mortification, la piété, la scrupuleuse rigueur de doctrine, nous rappelaient son ami, le cardinal Desprez, de pieuse mémoire. On a rappelé que le cardinal Desprez avait souhaité s'attacher Mgr Delannoy, au titre de coadjuteur avec succession future. Le cardinal l'attacha du moins à notre Institut par les liens d'une fidélité qui ne se démentit pas sous ses successeurs. Au vingt-cinquième anniversaire de notre fondation Mgr DELANNOY fut prié de prendre la parole au nom des évêques fondateurs, dont il était le dernier survivant. Il le fit avec sa parole sincère et bonne et cette haute dignité de pensées où se révélait son caractère. En Mgr d'Aire disparaît une noble et sainte figure, que nous saluons avec émotion.

Mgr l'Archevêque de Toulouse a assisté aux funérailles, le 12 août.

***

L'Institut à Cahors. — Le dimanche 12 février, répondant à une gracieuse invitation de Mgr l'Évêque de Cahors, Mgr l'archevêque de Toulouse, accompagné du Recteur de l'Institut, s'est rendu à Cahors pour y présider la fête des écoles, à la cathédrale. Il y eut foule, à la grand'messe pontificale, mais surtout aux vêpres, où l'orateur était un prêtre dont le diocèse de Cahors est très affectueusement fier, notre collègue M. l'abbé CALVET. Il parla sur la nécessité de l'enseignement chrétien populaire, et certes toute l'assemblée souscrivit aux éloges et aux remerciements que lui adressa l'archevêque de Toulouse, du haut du banc d'œuvre. Nous ne saurions non plus oublier les paroles si cordiales adressées par Mgr de Cahors à notre œuvre et à ses maîtres : nous savons quel grand cœur et quelle intelligence élevée il met dans sa sympathie.

Le lendemain, 13 février, Mgr de Cahors emmenait Mgr le Recteur et M. Calvet au petit séminaire de Montfaucon : ce fut une belle chevauchée à travers le Quercy, de Cahors à Rocamadour. La halte à Montfaucon, dans cette maison haut perchée, comme son nom le suggère, si éclairée, si laborieuse, où l'accueil des maîtres et des élèves a quelque chose de si loyal et de si délicat, fut une halte heureuse entre toutes. Il y eut une fête littéraire de très bon goût; il y eut des toasts et des entretiens; il y eut de la simplicité et de la cordialité partout... Les pèlerins, au départ, se retournèrent maintes fois pour saluer encore la blanche silhouette de la maison amie!

***

L'Institut à Albi. — Nous lisons dans le *Bulletin de la semaine*, du 8 mars 1905 :

Mgr Mignot, archevêque d'Albi, a invité l'Institut catholique de Toulouse, dont il est un des protecteurs les plus actifs et les plus éclairés, à présider à Albi même, à la soutenance de la thèse de doctorat en théologie d'un professeur du grand séminaire d'Albi, ancien élève de l'Institut, M. l'abbé Rivière. Le candidat avait choisi pour sujet de thèse une étude critique de la théorie de *Ritschl* et de *Sabatier* sur la Rédemption. On ne pouvait choisir un sujet plus central, aussi bien dans la dogmatique traditionnelle, que dans les systématisations actuelles du protestantisme libéral. Et le sujet était traité par M. Rivière en un volume qui sera incessamment publié, et qui témoigne d'une forte éducation positive en ces matières où la théologie positive est l'arbitre des controverses.

Une assistance exceptionnelle de prêtres, et de laïques aussi, était accourue à l'annonce de cette joute théologique, au grand séminaire d'Albi, jeudi matin 2 mars. Le Jury de la faculté de théologie était composé de MM. *Portalié*, le théologien bien connu, de MM. *Saltet* et *Hackspill*, tous trois professeurs à l'Institut de Toulouse, auxquels on avait joint M. l'abbé *Brunhes*, un nom cher aux catholiques, professeur au grand séminaire de Saint-Flour.

Mgr Mignot présidait, assisté de Mgr Batiffol, recteur de l'Institut de Toulouse, heureux de venir consacrer une thèse dont il avait lui-même indiqué le sujet et inspiré la méthode.

La soutenance fut très nourrie, très variée et très forte. Le candidat fit montre d'une connaissance profonde de son sujet et de rares qualités d'exposition, de dialectique, de justesse. Nul ne fut surpris, dans l'auditoire, de voir le jury lui donner le grade de docteur avec la mention la plus élevée. Et chacun s'associa pleinement aux éloges que lui décerna Mgr Mignot, en clôturant les débats, et en résumant cette belle et forte discussion avec la maîtrise supérieure qu'il a de ces matières et de ces méthodes.

Un grand séminaire diocésain et une faculté interdiocésaine de théologie, collaborant à la diffusion et à l'enrichissement de la science sacrée; un sujet fondamental de dogmatique, défendu contre les interprétations de l'antidogmatisme protestant, et traité avec toutes les ressources que la critique historique peut aujourd'hui mettre à la disposition de la théologie; tout un clergé faisant d'un grand débat de cet ordre une fête de l'esprit; un grand archevêque conduisant cette « dispute » avec la compétence qu'y pourrait apporter un maître d'Oxford : tel fut le spectacle réconfortant qui nous fut donné en Albi.

***

Nos professeurs. — Mgr le Recteur a parlé le 12 février au grand séminaire de Cahors; le 1er mars, au grand séminaire d'Albi; le 29 mars, au grand séminaire de Toulouse; le 22 mai, au séminaire de l'Institut catholique de Paris.

Le 3 octobre, il a prononcé au collège de la rue des Postes, à Paris, une allocution pour la messe du Saint-Esprit, qui a été imprimé sous le titre de : *La vitalité de notre foi*.

Répondant à l'invitation du bureau de la Société chimique de Paris, M. SABATIER, professeur à la Faculté des sciences, et M. Senderens, professeur à notre Institut catholique, ont donné, le 18 février, au siège même de la Société, une conférence sur leurs nouvelles méthodes de catalyse. Les *Annales de Chimie et de Physique*, dirigées par M. Berthelot ont publié dans les numéros de mars et d'avril un exposé complet de ces méthodes destinées à fournir à l'industrie de nombreuses applications. Une application toute récente tendrait à révolutionner l'éclairage en substituant au gaz actuellement employé un procédé beaucoup plus économique.

M. HACKSPILL a donné une conférence au grand séminaire de Tarbes, le 3 janvier. M. SALTET pareillement au grand séminaire de Toulouse, au mois de mars.

M. CROUZIL a publié, en brochure, *Du droit des catholiques à la propriété de leurs églises* (Paris, Lecoffre), la conférence faite par lui à l'Institut le 9 mars.

MM. VALENTIN, MAISONNEUVE et CALVET ont été invités à prendre la parole successivement à la cathédrale de Montauban, au cours du mois de mai.

M. BAYLAC a publié dans la *Revue du clergé français* du 15 avril la conférence donnée par lui à l'Institut le 6 avril sur *l'utilisation du positivisme*.

MM. HACKSPILL, CROUZIL, CALVET ont été invités à donner des chroniques mensuelles à l'*Univers* en velléité de se rajeunir.

M. VALENTIN a présidé la distribution des prix du collège Saint-Caprais, à Agen. M. VALENTIN a prêché la retraite du grand séminaire de Bayonne. M. MAISONNEUVE celle du grand séminaire de Tarbes.

M. PORTALIÉ a prêché les retraites pastorales de Mende et de Pamiers; M. VALENTIN, celle d'Aire; M. MAISONNEUVE, celle d'Agen.

* * *

Examens et concours. — L'Institut a conquis dix diplômes de licence ès lettres cette session de juillet : M. DASQUE (Toulouse), mention *assez bien;* M. ROSSIGNOL (Cahors), mention *assez bien;* MM. ARCENS (Carcassonne), BLATGÉ (Albi), LAUGA (Tarbes), TESTAS (Albi), CHOMEL (Périgueux), BEC (Rodez), MALBEC (Cahors), et FRAISSE (Tulle).

M. SARRAND (Auch), ancien élève de l'Institut, a été reçu à la licence ès-lettres, à la Sorbonne.

Nous avons conquis certificats ès sciences : Analyse : M. BRU (Périgueux), *mention assez bien;* — Astronomie : MM. ROLLAND, MAZÉRÉ (Montauban); — Mathématiques générales : M. DÉAUZE (Auch); — Physique générale : M. Farenc (Albi), *mention bien*: M. MIRAMONT, M. DEAUZE. — Chimie générale : M. CAMY (Bayonne), *mention bien;* M. CURE (Rodez) *mention bien;* M. MANEN (Albi), *mention bien.* — Mécanique rationnelle, M. BRU, *mention assez bien;* M. CANGUILHEM (Bayonne).

Au concours organisé entre les petits séminaires et établissements secondaires libres du Sud-Ouest, l'Institut a réparti ainsi les prix :

Instruction religieuse : F. DOSSAT (L'Esquile, Toulouse).
Dissertation philosophique : A. DUBRUEL (Montfaucon, Cahors).
Discours français : P. MONS (Sainte-Marie, Albi).

Sciences (*philosophie*) : D. COUTHEUX (Larressore, Bayonne).
Sciences (*1re A et B*) : M. MINVIELLE (Larressore).
Sciences (*1re C et D*) : A. RAMONDENC (Saint-Joseph, Rodez).
Thème latin : L. ROLLAND (Montfaucon).
Version latine : P. DURQUET (Larressore).

Cette année, Larressore vient en tête avec trois prix et neuf accessits; Montfaucon remporte deux prix et quatre accessits; Castres, six accessits; l'Esquile, un prix et quatre accessits; Oloron, cinq accessits; Saint-Pierre sous Rodez et Massals, chacun trois accessits; Lavaur, Auch, Moissac, Belmont, deux accessits; Valence, Pamiers, Carcassonne, un accessit; Saint-Joseph de Rodez, un prix, un accessit.